أفغانستان ـ الوجه الآخر

الوجه التراثي

د.محمود الربدواي

***لا تكاد** تخلو وسيلة من وسائل الإعلام، سواءٌ المرئية أم المسموعة أم المكتوبة، في هذه الأيام، وحتى في الأشهر والسنوات القليلة المنصرمة، من خبرٍ أو تحقيق أو تعليق عن هذا البلد القصيِّ عنا الواقع في آسيا الوسطى، المسمى أفغانستان.*

وتلتقي كل هذه الوسائل حول قاسم مشترك واحد، وهو الحديث عن ويلات الحرب ومناظر القتل، ومشاهد التشريد والدمار الذي يلحق بهذا البلد الآن، من جرّاء القصف المتلاحق الذي بلغ وزن القذيفة الواحدة فيه ما يزيد عن سبعة أطنان، تُلقى على المدن والقرى والأهداف المدنية والعسكرية، ولا تنسى الجبال والكهوف، فتترك أشلاء الرجال مختلطة بأشلاء النساء وجثث الأطفال وحُطام المنازل.

وإذا صمتت وسائل الإعلام عن حديث الحرب فإنها تتحدث عن الواقع الاجتماعي السيّئ، والواقع الاقتصادي المزري لذلك البلد، نتيجة تتابع السنوات العجاف التي وسمت البلاد بسمة القحط والجفاف. والواقع الثقافي المتراجع نتيجة سياسة التربية والتعليم، ونتيجة التشبث بقيم تجاوزها عصرنا، ورفضتها مدنيّتنا. هذا هو الوجه الكئيب البائس الذي تعيشه أفغانستان كما تصوره وسائل الإعلام العالمية المعاصرة، وتتابعها عليه، بسذاجة، وسائل الإعلام العربية، وما أكثرها في الربع الأخير من القرن العشرين، هذه الوسائل التي غسلت أدمغتنا من كل خلفيّة زاهية مشرقة، لتغرس مكانها صوراً مرعبة ورؤى مفزعة، سداها ولحمتها التخلف و(بعبع) العصر الذي أرادوا أن يقنعوا الناس به المسمى بـ"الإرهاب".

أما حقيقة صورة أفغانستان خلال أربعة عشر قرناً خلت فقد كانت صورة مغايرة تماماً للصورة الكئيبة السابقة، كانت صورة مشرقة زاهية، شاركت فيها أفغانستان في ركب الحضارة الإنسانية، وقدمت الكوكبة تلو الكوكبة من رجالات الفكر والعلم والفلسفة والفقه والاجتماع والاقتصاد والطب،

منذ أن دخلها الجيش العربي في فترة مبكرة بقيادة الأحنف بن قيس التميمي سنة 22هـ، الموافقة لسنة 642م، في خلافة عمر بن الخطاب حتى الآن.

ولو عدنا إلى تاريخ أفغانستان، سواء في فترة الفتح الإسلامي حتى الخلافة العباسية، أم في فترات الحقب التي تعاقب الولاة والحكام والقادة عليها، أم في الفترة الصفارية والغزنوية والمغولية، والغورية، والخوارزمشاهية والتيمورية والاوزبكية والصفوية، وغيرها، كل هذه الدول كانت تدين بالإسلام، وتسهم في الحضارة العربية.

أما جغرافية أفغانستان، ومدنها كبلخ وهراة ومزار الشريف وقندهار وكابل وباميان وقندوز وطالقان وخوست وجلال آباد وغيرها من المدن والأقاليم قد أمدّت العالم في كل حقلٍ من حقول المعرفة، وخاصة في حقل الدراسات الإسلامية.

فالعلماء الذين يحملون اسم مدينة كـ(هراة)، واسمها العربي حيرات، يُعدّون بالمئات، فقد ظهر منها أدباء وشعراء وفلاسفة، من بينهم أبو الفضل المنذري الذي أحسَنَ في الآداب. وله كتاب (مفاخر المقالة)، وهو معلم منصور الأزهري، ويعرف المثقفون أن منصوراً الأزهري المولود في هراة والذي أسره بعض الأعراب عند رجوعه من الحج إلى بيت الله الحرام، واستفاد من الأسْر، وتعمق درس اللغة العربيّة؛ حيث أصبح معلماً مشهوراً ومؤلفاً، ومن آثاره الكثيرة القاموس المشهور (تهذيب اللغة).

ومن هراة أبو المظفر الهروي وهو نحوي وأديب مشهور، وأبو الحسن الهروي وهو نحوي ولغوي وخطاط مشهور بالخط العربي، وفي زمن الغزنويين في القرن السادس أصبحت اللغة الفارسية لغة الشعراء والأدباء والعلماء،ولكن الكثير منهم ظلوا يؤلفون بالعربية، ومنها أبو الفضل محمد بن الحسن البيهقي، الذي عاش في حاشية الأمير محمود الغزنوي، وكتب تاريخ الغزنويين المشهور، وألف أشعاراً ومؤلفات عربية. أما شيخ الإسلام عبد الله الخزرجي الأنصاري الهروي، فقد ولد قرب هراة وتوفي فيها، وهو من أشهر مؤلفي التصوف الذين صدّروا التصوف إلى الوطن العربي، ونشر شعراً ونثراً عربياً وفارسياً.

والعلماء الذين يحملون اسم (بلخ)، لا يقلون عن علماء هراة، منهم سعيد بن مسعدة البلخي المعروف بالأخفش الأوسط، وهو نحوي كبير استدرك علي الخليل بن أحمد الفراهيدي البحر السادس عشر الذي سماه (الخَبَب)، وكانت قرب بلخ أسرة البرامكة التي كان لها دور كبير في الدولة العباسية، وتأثير كبير في الآداب العربية، وكان من بلخ عمرو بن عُبيد المفكر المشهور الذي أسس فرقة المعتزلة مع واصل بن عطاء.

وما لنا نعدّد هؤلاء الأعلام، وما قدّموه للفكر العربي من مؤلفات، وعندنا من أفغانستان عمالقة، كل في باب من أبواب العلم والمعرفة، وقدّموا للإنسانية مصنفات ما زالت إلى يوم الناس هذا مصادر للمعرفة العالمية المتخصصة كابن سينا وهو في الطب والفلسفة، أشهر من أن نُعرّف به في أسطر في هذه الافتتاحية. وكالبيروني صاحب الكتب التي تركت بصماتها على المعرفة الإنسانية

في الشرق العربي وفي شبه القارة الهندية، أضف إلى هذين العملاقيين أبا حنيفة النعمان صاحب المذهب الحنفي الذي وُلد جدّه في كابل العاصمة الأفغانية الحالية.

أما إذا انتقلنا إلى رصد أعلام الشعر العربي من ذوي الأصل الأفغاني فعندنا كوكبة من كبار الشعراء المرموقين في تاريخ الشعر العربي (كبشار بن برد ذي الأصل الطخارستاني)، ونعلم أنه لا يخفي أصله العجمي هذا، بل يتبجح به فيقول:

ألا أيها السائلي جاهداً ... لتعرفني، أنا إلف الكَرَمْ

نَمَتْ في الكرامِ بني عامرٍ ... فروعي، وأصلي قريش العجمْ

ومثله في الأصل الأفغاني (الحسين بن الضحاك ــ الخليع) ومروان بن سليمان الخراساني، والعباس الخراساني، وعلي العكوّك، ومروان بن محمد (الشمقمق)، الخراساني، وعلي بن الجهم، ويلحق بذلك ثلّة من أساطين النثر العربي والتصوف كبديع الزمان الهمذاني، وإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، والفضيل بن عياض الخراساني، وبشر الحافي وغيرهم كثير... تحدث عنهم (كارل شتولز)، Carle Schtoles في بحث في مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق، وألف عنهم وعن الأدباء أمثالهم (محمد أمان صافي) كتابين مفصلين عن الفكر والأدب في أفغانستان.

وإذا كانت أسماء هؤلاء الأعلام، ومئات أخرى مثلها من الأسماء الأفغانية قد غابت عنا ونسيناها ونسينا ما قدَّمتْهُ للحضارة من إسهام؛ نظراً لبُعد العهد بيننا وبينهم، فإن جيلنا الحاضر ما زال يذكر أولئك الأفغان الذين قدموا إلى البلاد العربية (فتعرَّبوا) فسمِّهم، بحق، التسمية التاريخية الصحيحة، التي تُقرك عليها اللغة: (الأفغان العرب) كجمال الدين الأفغاني، وعبد الحكيم الأفغاني، ومحمد عالم الأفغاني، وسعيد الأفغاني، فهؤلاء وأمثالهم يمثلون الهجرة المضادة التي قامت بها القبائل العربية من شبه الجزيرة العربية أيام الفتح العربي لأقاليم آسيا الوسطى، أيام وطئت جيوش المسلمين أرض خراسان وجبال الأفغان، وتبعتهم أسرهم، فاستوطنوا مزار الشريف، وكابل، وقندهار، وسمِّ هذه القبائل العربية التي (تأفغَنَتْ) بالاسم التاريخي الحقيقي لها: (العرب الأفغان)، ودَعْكَ من المفاهيم والمصطلحات اللدنة المزيّفة التي تلقنكَ إياها وسائل الإعلام المشبوهة، التي تدسُّ السمَّ بالدسم، فتطلق مصطلحات مشوّهة يروّج لها أولئك القابعون في الأقبية إن في الشرق الأوسط أو وراء المحيط الأطلسي، ويسوّقونها بوسائل الدعاية الجذّابة كالتلفاز و(الانترنت).

فكل عربي مثقف يعرف جمال الدين الأفغاني (محمد بن صفدر الحسيني)، الذي كان فيلسوف عصره، صاحب نظرة ثاقبة وبصر بعيد المدى، كان أحد الرجال الأفذاذ الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة، ولد في أسعد آباد، ونشأ بكابل، وتلقى العلوم العقلية والنقلية، وسافر إلى الهند عام 1273هـ، وعاد إلى وطنه فأقام بكابل، وانتظم في سلك رجال الحكومة في عهد (دوست محمد خان) ثم رحل ماراً بالهند ومصر إلى الأستانة، فجُعل فيها من أعضاء مجلس المعارف، ونُفي سنة 1288 فقصد مصر، فنفخ فيها روح النهضة الإصلاحية، وتتلمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون، وأصدر أديب اسحق، وهو من مريديه جريدة (مصر)، فكان جمال الدين يكتب فيها

بتوقيع (مظهر بن وضّاح)، أما منشوراته بعد ذلك فكان توقيعه على بعضها: (السيد الحسيني)، ونفته الحكومة المصرية، فرحل إلى حيدر آباد، ثم إلى باريس، وأنشأ فيها جريدة (العروة الوثقى) مع الشيخ محمد عبده، وأقام في العاصمة الروسية (بطرسبرغ) ومكث قليلاً في ميونيخ بألمانيا، حيث التقى بشاه إيران، فسافر إلى إيران بدعوة الشاه، ثم ضيِّق عليه، فاعتكف في أحد المساجد يكتب إلى الصحف مبيّناً مساوئ الشاه، محرّضاً على خلعه، وخرج إلى أوروبا، فنزل بلندن، فدعاه السلطان عبد الحميد إلى الأستانة، فذهب وقابله، وتوفي بالأستانة، وكما قيل بأنه دُس له السم، ونُقلت رفاته إلى أفغانستان سنة 1363، وكان ملماً باللغات العربية والأفغانية والفارسية والسنسكريتية والتركية وتعلم الفرنسية والإنكليزية والروسية. له عدة كتب أشهرها تاريخ الأفغان، ومن أراد المزيد عن حياته، فليرجع إلى مصادر الزركلي في الأعلام.

أما عبد الحكيم الأفغاني القندهاري، فهو فقيه حنفي، سكن دمشق، وتوفي فيها، كان يأكل من عمله، ولا يقبل من أحد شيئاً، فعرف الناس فضله، فأقبلوا على تلقي الفقه والحديث عنه، له شروح تدل على علم وتحقيق، أما محمد عالم الأفغاني فهو من المفكرين الذين حفلت بكتاباتهم مجلة (المنهل) باكورة المجلات في المملكة العربية السعودية، التي كان يصدرها الأستاذ عبد القدوس الأنصاري في جدة وخلفه أولاده في إصدارها إلى الآن.

وأما الأستاذ سعيد جان الأفغاني، فهو أستاذ أجيال من خريجي كلية الآداب في جامعة دمشق، هذه الكلية التي شغل منصب العميد فيها. له من المؤلفات ما يربو على العشرين في النحو، وعلم العربية والثقافة الإسلامية، سكن دمشق، وأمضى السنوات الأخيرة من عمره في مكة وتوفي فيها.

فهل بعد هذه الصورة التي حاولت أن أرسم لك بعضاً منها عن أفغانستان تستحق: "أن تُمْحى من خريطة الكرة الأرضية"، كما قال بعض زعماء العالم الناقمين عليها؟.

وهل بعد هذا تظل الصورة التي أراد لها مَنْ (في نفوسهم مرضٌ)، مشوَّهة كئيبة بائسة؟ وأهلها "متخلفون، خارج إطار حضارة القرن العشرين"، كما قال آخرون من منافقي الأمم؟..

افتح صفحة (الانترنت) على أفغانستان، إن شئتَ باللغة العربية أو باللغة الإنكليزية، فإنك واجدٌ أن صحراء أفغانستان وجبالها تربض فوق ثروة بكر من المعادن، وفوق بحر زاخر من النفط والغاز ومشتقاتهما، وأظن أن هذا هو الحافز المغري الذي دفع المغامرين لقطع المحيطات ليكون لهم موطئ قدم بالقرب من بحر قزوين.

رئيس التحرير

مفهوم ((الأُمَّة))
في الشعر الإسلامي والأموي

د.محمود كحيل[1]

لم تكـن كلمة "الأُمَّة" تتردد على ألسنة العرب قبل الإسلام بالقدر الذي أصبحت شائعة به بعـد ظهـوره، فاكتسـبت مدلـولاً جديداً، يعبر عن الجماعة التي ارتضت الإسلام ديناً، ورابطة اجتماعية عقائدية تصل بين أفرادها.

وكانـت المدينـة "يثرب" المهد الأول، الذي تكونت فيه تلك الجماعة "الأمة"، فقد حرص النبي علـيه السـلام بعد هجرته إليها على إرساء البنى الاجتماعية المتينة، القائمة على أسس مستمدة من المفاهـيم الدينية الجديدة، لكي يكفل بذلك اجتماع المؤمنين من حوله، ويرسخ التئام العرب المسلمين فـي وحـدة قويـة متماسـكة، تكون بديلاً صالحاً من النظم القبلية السائدة: القائمة على العصبيات والأعراق المختلفة، المتناحرة فيما بينها.

وقد استطاع النبي عليه السلام (أن يكوّن في المدينة جامعة موحدة على أساس الدين، من حيث أنهـا "أمـة الله"... وقـد أعـان النبي صلى الله عليه وسلم على تحقيق ذلك وجود جماعة المسلمين الأوليـن..) (1)، مسـتهدياً في إقامة صرح هذا النموذج الجماعي الكبير الواحد بهدي القرآن الكريم الذي أوضح المفهوم الجديد للأمة.

وقد وردت كلمة "الأمة" ـــ بصيغة المفرد ـــ في القرآن الكريم حاملة معاني عدة، منها: الوقت والحيـن(2)، والإمـام، الذي يعلم الخير، ويهدي إلى الحق(3)، والطريقة المتبعة(4)، والجماعة من الـناس، على الإطلاق(5)، والجماعة من الناس، المتفقة على دين واحد(6)، والجماعة الجزئية من أهـل دين معيّن(7). وهذه المعاني المختلفة في مؤداها، المتفقة في جوهرها، لكلمة "الأمة"، يتفاوت استعمالها، فمنها ماهو جانبي محدود، ومنها ما هو أصلي، تتفرع عنه معان متقاربة(8)، وثمة آيات قرآنية كثيرة(9)، جاءت فيها لفظة "الأمة" بمعنى الجماعة من الناس، الذين ينهجون طريقة واحدة في

(1) مدرس الأدب القديم في كلية الآداب بجامعة حلب.

الحياة، (بحيث أن الجماعة تصبح محددة ومعروفة بالطريقة التي تتبعها... وتجمع بين معنى القصد والاتجاه ومعنى التحدر والصدور... وقد تغلّب في التصور القرآني للأمة معنى الوحدة في الاتجاه، أي الوحدة في العقيدة والطريقة، دون أن يغيب معنى الوحدة في المصدر)(10). وتعليل ذلك كما يرى "ناصيف نصار" أن رسالة الإسلام الجديدة التي جاء بها النبي عليه السلام وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في عصره يقتضيان (تكوين جماعة جديدة، تكون الوحدة فيها قائمة على الإيمان بالعقيدة الجديدة، وعلى ممارسة أحكامها ونظام قيمها. وهذه الجماعة الجديدة لا تكون جديدة إلا بمقدار ما تتجاوز طبيعة العلاقات القبلية السائدة بين العرب)(11)؛ وقد مكّن المفهوم الإسلامي الجديد للأمة من إقامة الكيان الاجتماعي الواسع، الذي يكون الدين فيه جامعاً أصيلاً بين أفراده، فكان (مجتمعاً مفتوحاً لجميع الأجناس والأقوام والألوان واللغات بلا عائقٍ أو عقبات، فلقد اجتمع في الأمة الإسلامية: العربي والفارسي والشامي والمصري والمغربي والتركي والروماني والإفريقي... وقد اجتمعوا كلهم على قدم المساواة وبآصرة الأخوة، وبشعور التطلع إلى وجهةٍ واحدة)(12)؛ وبهذا المعنى يمتزج المفهومان الديني والاجتماعي في تصور المسلمين للأمة، وفي صيرورة قيامها. ولعلّ من أهم خصائص الأمة بالمفهوم الإسلامي "الوسطية" و"الاعتدال" في جميع جوانب الحياة، التي تبدأ بالتصور والاعتقاد، فلا غلو في التجرد الروحي، ولا خضوع للحاجات المادية، وإنما توازنٌ بين الروح والمادة، وتنتهي بسائر الجوانب الأخرى، كالتفكير والشعور، والعلاقات الاجتماعية، على مستوى الأفراد والجماعات والشعوب(13).

وقد تحقق كيان الأمة الجديد وفق المفهوم الإسلامي في حياة المسلمين إبان الدعوة الإسلامية، بفضل التغيير الشامل الذي أحدثه الإسلام في نفوس العرب، وكانت مظاهر هذا التغيير تتجلى في كثير من أنماط السلوك، التي انتهجها النبي عليه السلام، وكان في ذلك قدوة لسائر المسلمين، وفي الأحداث الكبيرة التي تمت خلال تلك الفترة، إذ تنامى الكيان الجديد، واتسعت حدوده، واستقطب العرب في شبه الجزيرة العربية، كما اجتذب غير العرب، من الأمم المجاورة، أثناء الفتوحات الإسلامية، فانضوت في ظل الإسلام أشتات القبائل العربية المتفرقة، وأصبحت الدعوة إلى أمة واحدة هي البديل من الدعوات السابقة، التي كانت تنادي باسم العصبيات القبلية، والأقليات العرقية، والتعددات الدينية. ولكن هل استطاع الشعر في ذلك العصر أن يعكس ملامح هذا الكيان الاجتماعي الديني الجديد؟...

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نبحث عن ذلك في الشعر الإسلامي والأموي، ضمن منحيين اثنين، الأول: هو دراسة الشعر الذي أشار إلى مفهوم "الأمة"، في مختلف الأحداث، وكان الشاعر يعكس فيه المفهوم الجديد لها.

والثاني: دراسة الشعر الذي عبر عن هذا المفهوم، على الرغم من عدم الإشارة إلى لفظة "الأمة"، وإنما اتجه القصد إليه على نحوٍ غير مباشر.

ولن نفصل بين هذين المنحيين، بسبب قلة الشواهد في هذا المجال، ولأن من شأن ذلك أن

يحول دون التعرف إلى تنامي هذا المفهوم في الشعر عبر المراحل التاريخية، ومدى التزام الشعراء به أو تخليهم عنه.

.مفهوم "الأُمّة" في الشعر الإسلامي:

ربما كان الشاعر أبو قيس بن الأسلت(14) من أوائل الشعراء الذين رأوا أن الجماعة العربية تمثل أُمةً من الناس، لها خصائصها المميزة، فقد كان هذا الشاعر يحب قبيلة قريش والقرشيين، ويقيم عندهم السنين. وبُعَيْد بعثة النبي عليه السلام ودعوته قومَه إلى الإسلام، وما كان من إلحاقهم الأذى به وبصحابته، استشعر أبو قيس ما كان يعاني النبي وأصحابه من أذى القرشيين، ورأى في صنيعهم تنكراً لمكارم الأخلاق، وانتهاكاً للحرم، وداعية إلى القتال والحرب، فأنشأ قصيدة يذكر فيها فضل القرشيين وأحلامهم، ويُذكِّرهم ببلاء الله عندهم، ودفعه الفيل وكيده عنهم، ويأمرهم بالكف عن النبي عليه السلام، وفيها يقول(15):

أُعيذكُمُ باللهِ من شرِّ صُنعكمْ ... وشرِّ تَبَاغِيكُمْ، ودَسِّ العقاربِ

وإظهارِ أخلاقٍ، ونجوى سقيمةٍ ... كوخزِ الأشافي وَقْعُها حَقٌّ صائبِ(16).

وقُلْ لَهُمُ، واللهُ يحكُمُ حكمَهُ: ... ذَرُوا الحربَ تذهبْ عنكمُ في المَرَاحِبِ(17).

متى تبعثوها تبعثوها دميمةً ... هي الغُولُ للأقصَيْنَ، أو للأقاربِ(18).

تُقَطِّعُ أرحاماً، وتُهلِكُ أمّةً ... وتَبرى السَّديفَ، من سنامٍ وغاربِ(19).

ومما لاشك فيه أن الشاعر أبا قيس سلك مسلك الشاعر الجاهلي (زهير بن أبي سلمى)، في كرهه للحرب، وتنفيره الناس منها، ودعوته إلى السلام والوئام(20). وفضلاً عن هذا يحذر أبو قيس القرشيين من شر البغي، بعضهم على بعض، وظلم ذوي قرباهم. وهو يعني بذلك النبي عليه السلام، وأصحابه من القرشيين، فهو لا يجد فيما يدعو إليه النبي أمراً يستحق العقاب، لأنه لا يدعو إلا إلى الخير و الحق والهدى. وما يفعله القرشيون ضده قد يقود إلى التباغض، وسلِّ السيوف، وقيام الحرب الذميمة، التي لا تأتي على شيء إلا أهلكته، وحسبها شراً أنها تهلك الأمة، أو تترك فيها صدعاً يهدد وحدتها، ويضعفها زمناً طويلاً.

على أننا لا نريد أن نحمل الأبيات أكثر مما تحتمل من التأويل، ولا ريب أن الشاعر لم يكن يعي تماماً ما أصبحت توحي به كلمة "الأمة" عند المسلمين فيما بعد. ولا يتعدى قصد الشاعر قريشاً، والقبائل المحيطة بها، وربما قصد بالأمة القبائل العربية كافة، ونحن نميل إلى ذلك، لأن نظرة أبي قيس لم تكن بدافع العصبية لقريش أو لغيرها، وإنما هي عصبية لكل العرب، ولكل إنسان يحب أن يعيش في سلامٍ وأمن، وإلا لما عاتب قريشاً هذا العتاب، وتَلُوَّمَ فعلها على هذا النحو. ولا يمكننا أن نرجح استفادة الشاعر من مفاهيم إسلامية عن "الأمة"، كما أننا لا ننفي ذلك مطلقاً، فربما كان قد ترامى إلى سمعه بعضٌ من آيات القرآن الكريم، أو أحاديث النبي عليه السلام، عن الأمة الواحدة،

وعن مبادئ الإسلام التي تدعو إلى الوحدة الدينية، ونبذ العصبيات.

وإذا كنا لا نستطيع أن نرجّح ذلك في شعر أبي قيس بن الأسلت فإن الأمر يختلف عنه مع الشاعر كعب بن مالك، الذي تبنى قضية الدعوة الإسلامية، والتزم بمبادئها، وأمضى حياته في المنافحة عنها، وعن النبي عليه السلام، وأدرك من المفاهيم الإسلامية الشيء الكثير. ونستطيع أن نعده أول شاعر إسلامي أشار إلى مفهوم "الأمة"، الديني والاجتماعي، ومن وجهة النظر الإسلامية، إذ وجد في النبي عليه السلام الرجل العظيم، الذي تمكن من توحيد قبائل العرب وأحيائها في كيان جديد، هو الأمة، فهو يقول عنه(21):

لَمَّ الإلهُ بهِ شَعْثاً، وَرَمَّ بهِ ... أمورَ أُمَّتِهِ، والأمرُ منتشرُ(22).

وهذا البيت ينطوي على أكثر من دلالة، أولها أن النبي عليه السلام هو الإنسان الوحيد، الذي اختاره الله من بين خلقه، ليكون عماد هذه الأمة، وأن اجتماع أشتات الناس في أمة واحدة هو إرادة إلهية، تحققت بفضل النبي عليه السلام، وثاني هذه الدلالات أن هذه الأمة الجديدة منسوبة إليه، لأنه جاء بدين، فيه مقومات الوحدة والاجتماع على الحق والخير، فتحددت بذلك وجهتهم المثلى في الحياة، بعد أن كانوا شيعاً متفرقة. والدلالة الثالثة: هي أن أمر هذه الأمة واجتماعها في كيان واحد لا يقتصر على الفترة التي شهدت بداية الدعوة، وقيام النبي على أمرها، وإنما هو مستمرٌ لا يتوقف، مادام هذا الدين ينتشر بين الناس، ويبلغه حاملوه إلى أمم الأرض.

وتجلى المفهوم الإسلامي الجديد لكلمة "الأمَّة" في رجز شاعر فارس مسلم، افتخر بصنيع الحارث بن الصمَّة(23) البطولي، وبوفائه لعقيدته ودينه، والقيام بالمهمة التي أوكلها النبي عليه السلام إليه مع أصحابه، فقال(24):

يا رب إن الحارثَ بنَ الصمَّهْ ... أهلُ وفاءٍ، صادقٍ، وذِمَّهْ

أقبلَ في مَهامِهٍ، مُلِمَّهْ ... في ليلةٍ ظلماءَ، مُدْلَهِمَّهْ(25).

يسوقُ بالنبيِّ هاديْ الأُمَّهْ ... يلتمسُ الجنَّةَ فيما ثَمَّهْ

فالحارث كان يسعى في تبليغ دين الله إلى أهل نجد، امتثالاً لأمر النبي. وعبارة "هادي الأمة" تشير إلى فهم الشاعر العميق لجوهر رسالة الإسلام، التي قام بنشرها الرسول عليه السلام، ومن غاياتها توحيد القبائل العربية والشعوب الأخرى، وتكوين أمة واحدة تدين بدين واحد، وتسعى إلى تحقيق هدف واحد.

ولما لحق النبي عليه السلام بالرفيق الأعلى استشعر المسلمون عظم المصيبة بفقد النبي، موحد العرب، وهادي الناس إلى سُبل الحق والرشاد، وكان حسان بن ثابت من أوائل الشعراء الذين عبروا عن هذا الفقد، فقال(26):

تاللهِ ما حملتْ أنثى ولا وضعتْ ... مثلَ الرسولِ، نبيِّ الأُمَّةِ الهادي

مِـنَ الـذي كـان فينا يُستضاءُ بهِ   مُـبارك الأمـرِ، ذا عـدلٍ، وإرشـاد

وفـي كلا المثالين الشعريين نلاحظ ربط الشاعرين بين كون النبي عليه السلام رسولاً من الله، يهـدي إلـى الخير والحق، وما أنجزه من توحيد العرب، وتكوين الأمة الإسلامية الجديدة، إذ لا نجد أثـراً للأصـوات القبلـية، أو العصـبيات، فالحديث يتجه إلى وصف كيان جماعي ديني جديد وهو "الأمة"، بالمفهوم الإسلامي لهذه الكلمة.

وفي غزوة "مؤتة" نجد الشاعر عبد الله بن رواحة ــ وكان أحد قواد المعركة (27) ــ يُحرّض المقاتليـن المسلمين على قتال أعدائهم من الروم، الذين نزلوا "مآب"(28)، من أرض البلقاء في مئة ألف منهم، وقد انضم إليهم مئة ألف من بعض القبائل العربية، مثل لخم وجذام، وغيرهما. فكان عبد الله يُشـجع الـناس، ويقول: (يا قوم، والله، إن التي تكرهون للتي خرجتم تطلبون الشهادة، وما نقاتل الناس بعدد ولا قوة ولا كثرة، ما نقابلهم إلا بهذا الدين، الذي أكرمنا الله به، فانطلقوا فإنما هي إحدى الحسنيين: إما ظهور وإما شهادة،... ... فمضى الناس، فقال عبد الله بن رواحة:

جلبـنا الخـيلَ مـن أجَـأ، وفَـرْعٍ   تُغَـرُّ مـن الحشـيشِ لهـا العَكومُ(29).

فَرُحْـنَـا، والجـيادُ مُسَـوَّماتٌ   تَـنَفَّسُ فـي مـناخرها السَّـمُومُ(30).

فـلا وأبـي، مـآبُ لَنَأْتِيَـنْهَا   وإن كانـت بهـا عَـرَبٌ ورُوْمُ(31).

وواضـح أن الشـاعر ابن رواحة يصدر في هذه الأبيات عن روح جماعية ظاهرة، إذ يصور اسـتعداد الجيش لقتال الروم، وفي كلامه السابق ما يشير إلى فهمه العميق للإسلام، فليست القوة في نظـره تكمـن فـي كثرة العدد، وقوة السلاح، وإنما هي في الإيمان الحقيقي بالمبدأ الذي يذود عنه المسـلمون، وهـذا ما جعله يُقسم على أن المسلمين سيحررون مدينة مآب، معقل الجيش الروماني، وهو يرى الصراع بين المسلمين وأعدائهم صراعاً بين جماعة ناشئة قوية، هي نواة الأمة الإسلامية الكبيرة، وبين جماعة أخرى، أظهر ما تختلف به عن المسلمين دينها وعقيدتها.

وهذا يعني أن الشاعر لم يكن ينظر إلى المثال الجماعي إلا من خلال رؤية دينية محضة، فكل مـن أسلم يدخل في نطاق الجماعة الإسلامية، وكل من خالفهم في الدين هو في صف الأعداء روماً كـانوا أو عرباً. والمساواة هنا بين الروم والعرب مساواة تقوم على اختلاف العقيدة والطريقة، ومن ثم فإن مفهوم الأمة من وجهة نظر الشاعر مفهوم ديني، ولا شيء غير ذلك.

وإذا كـان فـي هـذه الـنظرة شيء من الغلو فتعليل ذلك أن الشاعر ابن رواحه وغيره من المسلمين كانوا في هذه الغزوة يلتقون لأول مرة بجيوش الأمم الأخرى؛ ومنهم الروم، وكان انضمام بعـض القبائل العربية إلى جيش الروم لقتال المسلمين أمراً فرضته ظروف الجوار أو التبعية، التي كانـت تخضـع لهـا تلك القبائل، فكان من البديهي أن ينظر المسلمون، الذين يسعون إلى إقامة أمر ديـنهم ونشره بين العرب وغيرهم، نظرة العداوة إلى أولئك العرب المتحالفين مع الروم، وأن يكون مفهـوم الأمة بناءً على ذلك قائماً على أساس ديني فحسب. ولقد اتسع فيما بعد هذا المفهوم، بحيث

أصبح يشمل العرب جميعاً ـ بعد أن أسلم معظمهم ـ، وأصبحت كلمة "العرب" تقترن بكلمة "المسلمين"، وتعبر عنها، كما غدا مفهوم الأمة تبعاً لذلك عربياً وإسلامياً واحداً.

ومما يجري على هذا النمط ما نجده عند بعض الشعراء، الذين يذكرون العرب، ويقصدون العرب المسلمين، أي أنهم يصورون النموذج الجماعي المتمثل في الأمة الواحدة.

ففي معركة "صفين"، وقبيل بدء المعركة، كان الشاعر كعب بن جُعَيل يطوف على الجند، وهم يصلحون سيوفهم ورماحهم، فرأى في ذلك كارثة تنتظر الأمة بأكملها، وعلى الرغم من أنه كان في جيش معاوية بن أبي سفيان، فإنه تجاوز مظاهر هذا الخلاف بين الفرقتين المتحاربتين، وتمنى على الله ألا يشمت بالأمة الأعداء، فقال(32):

أصبحت الأُمَّةُ في أمرٍ عَجَبْ ... والمُلْكُ مجموعٌ غداً لِمَنْ غَلَبْ

فقلتُ قولاً صادقاً غيرَ كَذِبْ: ... إنَّ غداً يهلكُ أعلامُ العَرَبْ

غداً نلاقي ربَّنا، فنحتسبْ ... يا ربِّ لا تُشْمِتْ بنا، ولا تُصِبْ

مَنْ خلَّعَ الأندادَ كُلاً والصُّلُبْ ... غداً يكونون رماداً، قد كُثِبْ(33).

بعد الجَمَالِ والحَيَاءِ والحَسَبْ

وفي هذه الأرجوزة يستبصر الشاعر ابن جعيل ملامح المصير الغامض المجهول للأمة الإسلامية، ففي معركة صفين كان المسلمون يقفون على أعتاب فترة جديدة، ملأى بالفتن والصراعات، مؤدية إلى حالة من التمزق والفرقة، إنه يرثي أعلام الأمة، المقدمين على الموت والفناء، بعد أن نفضوا من حياتهم كل مظاهر الشرك والوثنية، وفاؤوا إلى دين الله، الذي وحدهم، وكان لهم عزاً ومجداً وقوة، إنه يرثي في أعلام الأمة أبطالها ورجالها وعلماءها، الذين زانهم حسنُ الخَلْق والخُلُق، وسما بهم شرفهم الرفيع. فهو رثاء للمثل الإسلامية، وبكاءٌ على ذهابها بذهاب حامليها من أفذاذ الرجال. ولا ينكر المرء أن هذه المعاني التي جاءت في رجز ابن جعيل كانت تضيع في غمرة الأشعار الأخرى، التي ترددت مع صيحات المقاتلين من كلا الفريقين، تستثير كلاً منهما ليفتك بعدوه، ولا شك أنها كانت تقوم على أساس قبلي عصبي، على الرغم ممّا في بعضها من شعارات إسلامية(34)، ذلك أن كل فريق كان يرى فيما يقدم عليه صواباً وحقاً، ودفاعاً عن الإسلام والأمة. وشبيهٌ بشعر كعب بن جعيل بيتان لامرأة ندبت أولادها الثلاثة، الذين قتلوا في المعركة بقولها(35):

أعينيَّ جودا بدمعٍ سَرِبْ ... على فتيةٍ من خيارِ العَرَبْ(36).

وما ضَرَّهُمْ غيرُ حَيْنِ النفوسِ ... بأيِّ امرئٍ من قريشٍ غَلَبْ

فالنزاع من أجل الإمارة أو الخلافة جعل المسلمين يقتتلون فيما بينهم، غير عابئين بالخسارة الكبيرة التي مُنوا بها بافتقاد خيار رجالهم، وأبطالهم وفتيانهم، فهم يهدمون ما بنوه من صرح كيانهم الجديد.

وتتوالى صيحات بعض الشعراء بتوالي الأحداث الجليلة، التي عصفت بمصير الأمة، وفرقت أبناءها شيعاً وأحزاباً، يكيد بعضهم لبعض، أو يقتله بدعاوى ليست من الإسلام في شيء.

وكانت صرخات الشعراء تنم على إحساس بخطورة الأحداث الجارية، على مستقبل الأمة كلها. ومن ذلك قصيدة للشاعر عوف بن عبد الله بن الأحمر رثى بها الحسين بن علي، الذي كان مقتله على أيدي أتباع الأمويين مثاراً للنقمة والسخط، ليس من شيعته والهاشميين فحسب، وإنما من جميع أبناء الأمة الإسلامية، ومنها قوله(37):

فَيَا أُمَّةً تاهتْ وضلّتْ سفاهةً … أنيبوا، فأرْضُوا الواحد المتعاليا

فهو يخاطب جميع أفراد الأمة الإسلامية أن يتقوا الله في أنفسهم، وفي أمتهم، وأن يحافظوا على وحدتهم، واجتماعهم تحت راية واحدة.

مفهوم الأمة في الشعر الأموي:

كان من بين الشعراء الذين ذكروا الأمة أو أشاروا إليها في أشعارهم مَنْ ربط مصيرها بمصير الخليفة؛ عند الأمويين والزبيريين، وبمصير الإمام عند الشيعة. ذلك أن كل حزب أو فريق من هؤلاء كان يرى في صلاح رجل الأمة الوحيد صلاحها، وفي مقتله ضياعها وتشتتها، فهو رمز وحدتها، وحامي حقيقتها، وباني مجدها، ومن الشعراء الذين عمقوا هذا المفهوم شاعر الأمويين عديُّ بن الرّقاع العامليّ، الذي كان من الموالين لهم، والمدافعين عنهم، ففي قصيدة له في مديح الوليد بن عبد الملك يقول(38):

ولقد أرادَ اللهُ إذْ ولّاكَهَا … مِنْ أُمّةٍ إصلاحَهَا ورشادَهَا

وفيه يقول(39):

هو الذي جَمَّعَ الرحمنُ أُمَّتَهُ … على يديهِ وكانوا قبله شِيَعا

ولاشك أن ابن الرقاع لا يقصد بالأمة الأمويين والموالين لهم وحدهم، وإنما يشمل قوله جميع المسلمين، لأن الخليفة الأموي في نظره هو خليفة لكل المسلمين، سواء أكانوا من الخاضعين له أم من المعارضين:

وحينما تولى أشرسُ بن عبد الله خراسان لهشام بن عبد الملك ــ وكان فاضلاً خيراً، ويسمى الكامل لفضله ــ قدم إلى خراسان ففرح به المسلمون، وكبَّروا ابتهاجاً بقدومه، وقال رجلٌ منهم: (40)

لقد سمعَ الرحمنُ تكبيرَ أُمَّةٍ … غداة أتاها من سليم إمامُهَا

إمامُ هدىً، قَوَّى لهمْ أمْرَهُمْ به … وكان عجافاً ماتمخُ عِظَامُهَا

ويجري شعراء الشيعة على نمط مشابه في مديح أئمتهم أو رثائهم، فيخلعون عليهم من الصفات

الدينية ما يجعلهم قادة أكفاء، وزعماء جديرين بالقيام بأمر الأمة، فهم رجاؤها وأملها فيما ينوبها من خطوب، وهم الذين يقيمون فيها العدل، وينشرون الحق، ويبعثونها قادرة على الحياة. ففي معرض المديح المثالي الذي ساقه الفرزدق لعلي بن الحسين، زين العابدين، في حضرة هشام بن عبد الملك، ينسب الشاعر فضل ممدوحه إلى شرف انتمائه إلى النبي عليه السلام، الذي فاق جميع النبيين والمرسلين، في أخلاقه وفضله، فكانت الأمة الإسلامية خير الأمم جميعها، يقول(41):

يـنمَى إلـى ذروةِ العزِّ التي قَصُرَتْ — عـن نـيلِها عَـربُ الإسلامِ، والعَجَمُ

مَـن جَـدُّهُ دانَ فضـلُ الأنبياءِ لـهُ — وفضـلُ أُمَّـتِهِ دانـتْ لـهُ الأُمَـمُ

وبهذا الانتماء العظيم يصبح عليُّ بن الحسين الإمام الفاضل، الجدير بالإمامة والخلافة، وسياسة الأمة، من دون سائر المسلمين. ومن ذلك قول أبي ثُميلة الأبار يرثي زيد بن علي(42):

كنتَ المؤمَّـلَ للعظـائمِ والـنُّهى — تُـرجَى لأمـرِ الأُمَّـةِ المـتأوِّدِ

فالإمـام زيد بن علي ـــ شأنه شأن سائر الأئمة ـــ خير من يقوم بمهمة حفظ الأمة، ورعايتها، والسير بهـا إلى سبيل النجاة، في وقت أحاطت بها عظائم الأمور، وشدائد الأيام. وللشاعر الكميت أبـيات غـير قليلة يشير فيها إلى مفهوم الأمة، رابطاً بينه وبين الإمام، الذي هو رمز الأمة وقائدها ومصـلحها، ففي حديثه عن حق علي بن أبي طالب في الخلافة، يرى أن قاتله عبد الرحمن بن ملجم قـد نكـب المسلمين بفعلته، وجرَّ على الأمة الإسلامية، وبالاً وشراً، إذ تصدع بنيانها بمقتله، وفقدت ركنها وعمادها، فيقول(43):

والوَصِـيُّ الـذي أمـالَ التَّجُوبِـيُّ — بـهِ عـرشَ أُمَّـةٍ لانهـدامِ(44)

ثم يظهر ولاءه المطلق، وحبه الشديد لعلي وآل بيته، قائلا: (45):

فَهُـمُ شِـيعتي وقِسْـمِي مـن الأُمَّةِ — حسـبي مـن سـائرِ الأقسـامِ(46)

وعلـي بـن أبـي طالـب هو خير من يشفي علل الأمة وأسقامها، فهو الخبير بها، العالم بما يصلحها، وفيه يقول: (47):

فـنعم طبيـبُ الـداءِ مـن أمرِ أُمَّةٍ — تَوَاكَلَهَـا ذو الطـبِّ والمُتَطَبِّـبُ(48)

وفـي كل هذا نلاحظ أن الأمة كانت همَّاً من هموم الكُميت، بعد أن رأى تفرقها وفساد أمرها، وكـان يؤكـد ربط صلاح الأمة وقوتها بوجود الإمام الكفء، القدير على رعاية مصالحها، والقيام بأعـباء مسـؤولياتها، وهو يقصد علي بن أبي طالب، وقد أشار أيضاً إلى غيره من أبنائه، أو سائر الأئمة، وفي تنظيره لصفات الإمام الحق، الذي ينبغي أن يجمع من الصفات الدينية والعقلية والعلمية، مـا يؤهلـه للقـيام بمهمته نجده يوازن بينه، عادلاً نقياً، سياسياً ماهراً، وبين خلفاء بني أمية، الذين يصفهم بالجور والظلم و الفساد، وبعد أن يسوق هذه الموازنة يقول عن الإمام المنتظر(49):

بمرضـــيِّ السياســـةِ هاشـــمياً يكـــونُ حَـــيَاً لأمَّـــتهِ ربـــيعا(50)
وليـثاً فـي المشـاهدِ، غـيرَ نِكْـس لـــتقويمِ الـــبريَّةِ مســـتطيعا(51).
يُقـــيمُ أمورَهـــا، ويَـــذُبُّ عـــنها ويـــتركُ جَدْبَهَـــا أبـــداً مـــريعا

ولا شـك أن الكميـت لا يعني بالأمة أتباع علي بن أبي طالب والموالين له من الشيعة، وإنما يقصد عموم أفراد المجتمع الإسلامي، بل إنه يتجاوز المسلمين إلى جميع الناس. فالإمام المهديُّ الذي يعدد الكميت صفاته وأخلاقه بمقدوره تقويم البرية قاطبة، بما أوتي من علم وتقوى، وسياسة وتدبير، بحيـث يستطيع إقامة الحق ونشر الخير بين الناس جميعاً، ولاسيما بين أبناء الأمة الإسلامية، ولعل الأبيات التالية توضح بجلاء مفهوم الأمة الإسلامية كما يراه الكميت، الذي لا يختلف عما ذكرناه في بدايـة هـذه الفقرة، فهو يتسع ليشمل جميع المسلمين، هاشميين وغير هاشميين، ولا يشذُّ عنهم سوى أفـراد البيت الأموي الحاكم، الذي يصفهم الشاعر بالتنكر لأحكام الإسلام وتعطيلها، وإقبالهم الشديد علـى الدنيا، والتعسف في الحكم و السياسة، مما يجعله يستصرخ ضمائر أبناء الأمة كلها لكي تهب مـن رقدتهـا، وتـتدبر أمـرها، وتسعى إلى صلاحها ورشادها، وتكشف الجور عنها، وتتنبه إلى مصيرها، فيقول(52):

ألا هـل عَـمٍ فـي رأيـهِ مُـتأمِّلُ وهـلْ مُدبِـرٌ بعـد الإساءَةِ مُقبلُ(53)
وهـل أُمَّـةٌ مسـتيقظون لرُشـدِهـم فيكشِـفَ عـنه النَّعسَـةَ المُتزَمِّلُ(54)
فقـد طال هذا النومُ، واستخرج الكرى مَسَـاوِيَهُمْ، لـو كـان ذا المـيلِ يعدلُ
وعُطِّلَـتِ الأحكـامُ، حـتى كأنـنا علـى مِلَّـةٍ غـير التـي نتَـنَحَّلُ
كـلامُ النبييـنَ الهـداةِ كلامُـنَا وأفعـالَ أهـلِ الجاهلـيةِ نفعـلُ
رضـينا بدنـيا، لا نـريد فـراقها علـى أنـنا فـيها نمـوت، ونُقـتلُ
فـتلكَ ملـوكُ السُّـوءِ قد طالَ مُكثُهمْ فحـتَّامَ حـتَّامَ العـناءُ المُطَـوَّلُ
تَحِـلُّ دمـاءُ المسـلمين لديهـمُ ويحـرمُ طَلْـعُ الـنَّخلةِ المُـتَهَدِّلُ

ففـي هذه الأبيات ــ وهي من قصيدة طويلة ــ يستنهض الكميت همم أفراد الأمة، ويناشدهم أن يتبصروا أمرهم قبل فوات الأوان، فهو بين خوف مما ينتظر الأمة إذا دامت على حالها، ورجاء بأن تستجمع قوتها، وتنهض من جديد، معيدة سابق مجدها، وماضي عزتها.

وهو بين خوفه ورجائه حريص أشد الحرص على النموذج الجماعي الأمثل للمسلمين، والمتمثل بالأمة الواحدة، فيتلمس ما أصابها من تصدع، ويتبين أسباب الفرقة والتدابر، ويشير إلى النهج القويم لـتدارك سـوء مصـيرها. وصحيح أن لهجة ثائرة تشوب أسلوبه، وانفعالاً حاداً يتسرب في خطابه الشـعري، وهذا أمرٌ حتَّمته الظروف القاسية التي أحاطت بكثير من فئات الأمة، ولا سيما تلك التي

عدهـا الأمويون من المعارضة، وحملوا عليها بجيوشهم يريدون استئصال شأفتها، والقضاء عليها، وربما كان مبعث تلك النقمة وذلك السخط اللذين يميزان نبرة الشاعر في قصيدته ما أصاب الشيعة على أيدي الأمويين من اضطهاد وقسوة؛ ولكن هذا لا يقلل من شأن خطابه الموجه إلى جميع أفراد الأمة، ولاسيما أن فئات أخرى منها أصابها ما أصاب الشيعة من الاضطهاد والظلم، كالخوارج والزبيريين وغيرهم.

وفي شعر الكميت عامة نجده يبرز نموذج "الأمة" الإسلامية، فتارة يقرن صلاحها وخيرها، بوجود الإمام الفاضل، وتارة ثانية يبصر أبناءها بواقعهم المتردي، ويستثير فيهم انتماءهم الأصيل إلى الإسلام والعروبة، مستنهضاً بذلك هممهم وقوتهم، ليحافظوا على كيانهم العظيم، الذي بناه آباؤهم وأجدادهم، وضحوا من أجله بأرواحهم، فلا يدعوه عرضةً للأهواء والمصالح الآنية، تعصف به، ولا للولاة الجائرين الفاسدين يهتكون قدسيته، إنه في كل أحواله يمجد نموذج الأمة الإسلامية الواحدة، ويدعو إلى التمسك به والمحافظة عليه. ولعل خير ما يؤكد ذلك إصرار الكميت على انتمائه الإسلامي، هذا الانتماء الذي جمع العرب وغير العرب في كيان اجتماعي واحد، كما في قوله يمدح النبي عليه السلام(55):

فنحنُ بنو الإسلامِ، نُدْعَى ونُنْسَبُ ... بك اجتمعتْ أنسابُنا بعد فُرْقَةٍ

فهذا المعنى الذي نجد أصداءه في معظم شعر الكميت يدل بلا ريب على عمق وعيه بضرورة الالتفاف حول ما أرسى قواعده نبي الإسلام، حينما دعا إلى الانتساب إلى أمة إسلامية واحدة.

ولم يكن الكميت بن زيد الشاعر الوحيد الذي استصرخ العرب والمسلمين، لكي يحافظوا على وحدة أمتهم، ويسعوا إلى لَمِّ شملها، ورأب صدعها، وإنما نجد صدى صرخاته يتردد في شعر نصر بن سَيَّار(56) وأقواله، التي كان يخاطب بها ضمائر الجماعة العربية الإسلامية، حينما كان والياً على خراسان في أواخر العصر الأموي، فقد تفاقمت دعوات الثورة والانفصال عن جسد الدولة الأموية، وكان من أبرز هذه الدعوات وأخطرها دعوة الموالي إلى إعادة مجد دولتهم الفارسية، التي كانت تمثل لديهم الفردوس المفقود، متخذين لذلك سبيل النقمة على سياسة الدولة، والاستخفاف بكل ماهو عربي من تقاليد وطباع ومظاهر حياة مختلفة(57). وقد ظلت دولة الأكاسرة الفرس حية في نفوس الموالي، وأملاً يراودهم، ويكاد يتم تحقيقه، وقد تم لهم ذلك فعلاً حينما وجدوا في دعوة العباسيين ضالتهم، فالتحموا بدعاتها، وساعدوهم، وشاركوهم في الملك فيما بعد(58)، ولما فطن بعض العرب إلى هذا الأمر جعل بعضهم يحذر بعضاً من خطورة المصير المحدق بالعرب والمسلمين، وكان نصر بن سيار من أبرز من تبنى هذه القضية، فراح يناشد القبائل العربية في خراسان أن تقف صفاً واحداً في وجه ما ينتوي الموالي القيام به مع العباسيين؛ معرِّضين بذلك وحدة الأمة إلى الانقسام والاقتتال والدمار. ومن شعره في ذلك قوله(59):

أبلغْ ربيعةَ في مَرْوٍ وفي يَمَنٍ ... أنِ اغضبوا قبل ألاّ ينفعَ الغضبُ

ما بالكمْ تَنْشبون الحربَ بينكمُ ... كأن أهل الحجا عن رأيكمْ غُيَبُ

وتـتركون عـدُوّاً قـد أحـاط بكـمْ فيمَـنْ تَأَشَّـبَ، لا ديـنٌ ولا حسـبُ
لا عَـرَبٌ مـثلكمُ فـي الناس تعرفهم ولا صـريح مـوالٍ إن هُـمُ نُسِـبُوا
مـن كـان يسـألني عن أهلِ دينهم فـإنّ دينَـهُمُ أن تهلـكَ العَـرَبُ
قـومٌ يقولـون قـولاً مـا سمعتُ به عـنِ النبـيِّ ولا جـاءت بـه الكتـبُ

فهـذه الرسـالة التي وجهها نصر بن سيَّار إلى العرب على اختلاف قبائلهم تبين مدى اهتمامه بقضية وحدتهم؛ ونبذ خلافاتهم، والتخلص من الصراعات الجانبية، والالتفات إلى العدو الحقيقي، قبل فوات الأوان، بعد أن وقف على حقيقة نيّات هذا العدو الداخلي، الذي لا هَمَّ له إلا إبادة العرب.

والشـاعر يفرق بين الفُرْس والدين، إذ يتهمهم بأنهم أعدوا العدة للإجهاز على العرب والقضاء عليهم، وهذا منتهى مرادهم، وغاية غاياتهم.

إن الشاعر إذ يحذر من تفاقم أمر الموالي ضد العرب فإنه في الوقت نفسه يدعو إلى الاعتصام بالعـروبة والإسلام، مبرزاً بذلك ضرورة الحفاظ على النموذج الجماعي المثالي للعرب والمسلمين، والمتمثل في الجماعة الكبرى الواحدة، وهي الأمة العربية الإسلامية.

ولا يمكـن أن نفهم من الأبيات السابقة أن الشاعر نصر بن سيار كان يدعو إلى التمسك بالمثال الجماعـي العربـي فحسـب، من غير أن يكون القصد لديه شاملاً مجموع الأمة العربية الإسلامية، ولعـل ما يؤكد هذا القول قصيدة ثانية للشاعر، جعلها في رسالة، بعث بها إلى آخر خلفاء بني أمية، مـروان بن محمد، يذكر فيها حال أبي مسلم الخراساني، والمدى الذي وصلت إليه دعوته، وتزايد عدد أنصاره والموالين له، استعداداً منه للخروج على الأمويين، وفيها يقول(60):

أرى بيـن الـرمادِ وميضَ جمـرٍ فيوشـكُ أن يكـون لـــه ضـرامُ
فـإن الـنـارَ بالعودَيـنِ تذكـى وإن الحـربَ مـبدؤها الكـلامُ(61)
فـإنْ لـم تطفـئوها تَجْـنِ حـرباً مُشَـمَّرَةً؛ يشـيب لهـا الغـلامُ(62)
فقلـتُ مـن التعجُّـب: ليـت شعري أأيقـاظٌ أمـيَّـةُ أم نـيـامُ
فـإن يـكُ أصـبحوا وثَـوَوا نـياماً فقـل: قومـوا، فقـد حـان القـيامُ
فَفِـرّي عـن رحـالِكِ، ثـم قولـي علـى الإسـلامِ والعَـرَبِ السـلامُ

صحيح أن الشاعر وجَّهَ شعره هذا إلى الأمويين، الذين كانوا يحكمون الأمة، وأنه كان والياً لهم علـى خراسان، ولكن هذا لا يقلل من أهمية هذه الرسالة، الموجهة أيضاً إلى جميع أفراد الأمة، وإذا كان قد خصَّ الأمويين فيها بالخطاب فلأنهم القائمون على سياسة الناس وحكمهم، فهم أول من يوجه إلـيهم هـذا النذير الحار(63). وكذلك فإن توجه الشاعر إليهم خاصة لا ينتقص من مدلول الانتماء إلـى العروبة والإسلام، الذي يرى فيه الشاعر العماد المتين، والأرض الصلبة، التي تصلح للوقوف

علـيها بثبات، والانطلاق منها، في يقظة جديدة، لدرءِ الأخطار المحدقة بالأمة كلها، فالنداء هو نداء للأمة، على الرغم من تباين أصول أبنائها القبلية، وتعدد أهوائهم السياسية والحزبية، لكي يثوبوا إلى رشـدهم، ويلتقوا على كلمة سواء بينهم، تزيل أسباب الفرقة والصراع فيما بينهم، ليبدؤوا من جديد فـي تشـييد صرح كيانهم الجماعي الواحد القوي، مُتَأسِّينَ في ذلك بالنموذج الجماعي الأمثل، الذي تحقق إبان الدعوة الإسلامية.

لقـد كان نموذج "الأمة" نموذجاً جماعياً فاضلاً مثالياً، عبر عنه الشعراء إبان الدعوة الإسلامية، وصـوروه مـن خـلال حديـثهم عن الجماعة الإسلامية الأولى، التي حلت محل القبيلة، بمفهومها الاجتماعـي العصـبي الضيق. وقد أصبحت هذه الجماعة نواة صالحة لكيان اجتماعي جديد، صنعه الإسلام، وبدأ ينمو ويكبر في ظله، ليتخذ الشكل المثالي، الذي أراده الله للمسلمين، وهو شكل "الأمة" الواحدة.

وكـان نمـوذج "الأمـة" العربية الإسلامية هو النموذج الجماعي الأمثل، الذي تحقق في حياة العـرب المسـلمين، إبان الدعوة الإسلامية، في العهد النبوي، وصدر عهد الخلفاء الراشدين. وربما كـان الشاعر كعب بن مالك أول من أشار إلى مفهوم الأمة الإسلامية في الشعر، مصرحاً بذلك، في حيـن كـان شعراء الدعوة عامة يصورون نموذج الأمة الواحدة، على نحو غير مباشر، من خلال الـروح الجماعـية التي صدروا عنها، وسادت في شعرهم، وعكست صوراً مشرقة للأحداث، التي أثبتت وحدة هذه الجماعة، وتماسكها وقوتها واتساعها.

وسـرعان مـا تعرض كيان الأمة إلى الانقسام، فتنبه بعض الشعراء إلى مصيرها المجهول الخطـير، منذريـن ومحذرين. وعلى الرغم من أن الكميت بن زيد شاعر الهاشميين كان يدعو إلى مـبايعة الأئمـة الشـيعة، ويرى فيهم الرجال الكاملين ديناً وسياسة، مما يؤهلهم للخلافة، شأنه شأن بعـض شعراء الأمويين والزبيريين، الذين وجدوا في خلفائهم عماد الأمة، وصلاحها، فإنه كان من الشـعراء الذين دعوا أفراد الأمة كافة إلى اليقظة والحذر، واستصرخ ضمائر أبنائها، لكي يهبوا إلى إنقاذهـا، والمحافظـة علـى كيانها، وتتالت صرخات شعرية مشابهة، أطلقها نصرُ بن سيار، حينما أشرفت الدولة الأموية على الهلاك، والاندثار، لتزايد نفوذ الموالي والعباسيين، وظهور أمرهم، فراح يناشـد العروبة في نفوس العرب، على اختلاف قبائلهم، ويُذكِّر المسلمين بإسلامهم وماضيهم المجيد، ويضع أيديهم على موطن الداء فيهم، لعلهم يستيقظون من جديد.

وفـي كـل مـا تقـدم كان النموذج الجماعي المثالي، العربي الإسلامي، الذي تمثل بالجماعة الإسـلامية الأولـى، ثـم بالجماعات التي اتخذت أشكال الأحزاب، وبالأمة عامة، ينوسُ بين المثال والواقع.

فعلى حين كان نموذجاً مثالياً متحققاً في عهد النبوة وصدرِ العهد الراشدي، غدا بأخرة من عهد الراشـدين عرضة للتداعي والانهيار، ثم مالبث أن أصبح مثالاً ينشدهُ طلابه ويسعون إلى إقامته من جديد، بعد أن كان واقعاً نموذجياً حياً.

■ الهوامش والحواشي:

(1) ـ دراسات في الحضارة الإسلامية، إبراهيم الشريف، ص117.

(2) ـ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنهمُ العذابَ إلى أُمَّة معدودة﴾. (سورة:هود) الآية:8.

(3) ـ كما في قوله تعالى: ﴿إنَّ إبراهيمَ كان أُمَّةً قانتاً لله حنيفاً ولم يكُ من المشركين﴾. النحل:120.

(4) ـ كما في قوله تعالى: ﴿إنَّا وجدنا آباءَنا على أُمَّة وإنّا على آثارهم مهتدون﴾، (الزخرف: 22). وانظر: (المؤمنون: 52).

(5) ـ كما في قوله تعالى: ﴿وإذ قالت أُمَّةٌ منهم لِمَ تعظون قوماً الله مُهلكهُم﴾، (الأعراف: 164). وانظر: (القصص:23).

(6) ـ كما في قوله تعالى: ﴿ ولو شاءَ الله لجعلكم أُمَّةً واحدةً﴾ ، (المائدة: 48). وانظر: (الأعراف: 34)، و(الأنعام:108).

(7) ـ كما في قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أُمَّةٌ يدعون إلى الخير ويأمرونَ بالمعروف وينهون عن المنكر﴾، (آل عمران: 104)، وانظر: (الأعراف:38).

(8) ـ انظر: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ناصيف نصار، ص16، وما بعدها. وانظر: (الموسوعة الفلسفية العربية)، زيادة وآخرون، ص 106. وانظر: مفاهيم قرآنية ـ محمد أحمد خلف الله ـ سلسلة عالم المعرفة ـ العدد /79/، ص 70 وما بعدها.

(9) ـ انظر ملحقاً فيه ثبت بالآيات القرآنية الواردة فيها لفظة الأمة: مفهوم الأمة، ناصيف نصار، ص 131، وما بعدها.

(10) ـ المصدر نفسه، ص 22-23.

(11) ـ نفسه، ص 23.

(12) ـ دراسات في الحضارة الإسلامية، الشريف، ص 119.

(13) ـ انظر: المصدر نفسه، ص 120، وما بعدها.

(14) ـ انظر: حول أخباره وشعره، السيرة النبوية، ابن هشام، 320/1. وانظر، طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، ص 189، وانظر: الأغاني، الأصفهاني117/17 وما بعدها.

(15) ـ السيرة النبوية، ابن هشام، 320/1 -321.

(16) ـ الأشافي: جمع إشفى، وهي المخرز.

(17) ـ المراحب: المواضع المتسعة.

(18) ـ الغول: الهلاك.

(19) ـ تبري: تقطع. والسديف: لحم السنام. والغارب: أعلى الظهر، والمراد أنها لا تُبقي على شيء.

(20) ـ انظر في ذلك (شعر زهير بن أبي سلمى، ص 18-19) قوله:

وما الحربُ إلا ما علمتمْ، وذقتُمْ
وما هو، عنها بالحديثِ المُرَجَّمِ
متى تبعثوها تبعثوها، ذميمةً
وتَضْرَ، إذا ضَرَّيْتُمُوها، فَتَضْرَمِ

(21) ـ ديوان كعب بن مالك، ص 208، وانظر: ص 174.

(22) ـ الشَّعْثُ: الأمور المتفرقة، رَمَّ به: أصلح به أمور الأمة وقد فسد بعضها.

(23) ـ قتل الحارث في حادثة (بئر معونة) في شهر صفر سنة أربع للهجرة. انظر حول هذه الحادثة، ومن قُتِل فيها: السيرة النبوية، ابن هشام، 204/3. وما بعدها.

(24) ـ الاستيعاب، ابن عبد البر، 292/1-293.

(25) ـ مَهامه: جمع مَهْمَه، وهي المفازة البعيدة، أو البلد المقفر.

(26) ـ شرح ديوان حسان بن ثابت، ص 99، وانظر: السيرة النبوية، ابن هشام، 329/4.

(27) ـ انظر حول هذه الغزوة: السيرة النبوية: ابن هشام: 20/4. وما بعدها.

(28) ــ مآب: اسم مدينة في طرف الشام، من نواحي البلقاء.

(29) ــ أَجَأٌ وقَرْع: اسما جبلين لطيء. تُغَرُّ: تطعم شيئاً بعد شيء. والعَكُوم: الطعام الذي يسمّنها.

(30) ــ مُسَوَّمات: مرسلات. والسَّموم: الريح الحارة.

(31) ــ انظر الخبر والشعر: السيرة النبوية: ابن هشام، 4/22-23.

(32) ــ تاريخ الرسل والملوك، 5/14.

(33) ــ الصُّلُب: جمع صليب. كُثِبَ: اجتمع بعضه إلى بعض.

(34) ــ انظر: أمثلة لذلك: الطبري، تاريخة، 4/386 . والمسعودي، مروج الذهب، 2/381-382. وانظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، 1/ 145، وما بعدها. و1/254 وما بعدها: وانظر: شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه للجبوري، ص 339، وما بعدها.

(35) ــ مروج الذهب، المسعودي، 2/394، ويروي الأصفهاني أن هذين البيتين للشاعر عبد الرحمن بن الحكم، أنشدهما وهو يبكي، حينما رأى قتلى قريش يوم الجمل، انظر: الأغاني، 13/267.

(36) ــ سَرِب: السائل المنسرب.

(37) ــ معجم الشعراء، المرزباني، ص 126-127.

(38) ــ الأغاني، الأصفهاني، 1/300.

(39) ــ المصدر نفسه، 1/299.

(40) ــ تاريخ الطبري، 7/52.

(41) ــ الأغاني، الأصفهاني، 21/376 وما بعدها، زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري القيرواني، 1/66.

(42) ــ مقاتل الطالبيّين، الأصفهاني، ص 150.

(43) ــ شرح هاشميات الكميت، ص 29.

(44) ــ يريد بالوَصّي علي بن أبي طالب، وبالتُّجوبي عبد الرحمن بن مُلجم قاتل علي، وتُجوب: قبيلة من اليمن نسب إليها.

(45) ــ شرح الهاشميات، ص 34.

(46) ــ القِسْمُ : الحظ والنصيب من الخير.

(47) ــ المصدر السابق، ص 49.

(48) ــ تَوَاكلُها: وكَلَها بعضهم إلى بعض. وطبيب الداء: العالم بدوائه، ويراد به علي بن أبي طالب. والمُتَطَبِّب: الذي يطلب علم الطب.

(49) ــ المصدر السابق، ص 82.

(50) ــ الحَيَا: المطر.

(51) ــ النُّكس: الدَّنيء المُقصِّر.

(52) ــ شرح الهاشميات، ص 66، وما بعدها.

(53) ــ عَمٍ: أعمى. والمراد أعمى البصيرة الذي لا يدرك صالح أمره.

(54) ــ النُّعَسَة: النوم من النعاس، وهو السِّنَةُ من غير نوم. والمُتَزَمِّل: النائم.

(55) ــ شرح الهاشميات، ص 42.

(56) ــ قائد وخطيب، وشاعر، تولى خراسان للأمويين سنة خمس وعشرين ومئة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومئة. انظر أخباره في تاريخ الطبري، 7/244، وما بعدها، و7/403 وما بعدها.

(57) ــ نهض بعض الشعراء الموالي بمهمة التغني بأمجاد الفرس، والفخر بهم على العرب، ومن أبرزهم إسماعيل بن يسار، الذي أنشد قصيدة مشهورة في مجلس هشام بن عبد الملك يفخر فيها بقومه من الفرس، يقول فيها:

أصلي كريمٌ، ومجدي لا يُقاسُ به
ولي لسانٌ كَحَدِّ السيف مسمومِ

أحمي به مجدَ أقوامٍ ذوي حسبٍ
من كلِّ قرمٍ بتاجِ الملكِ معمومِ

فغضب عليه هشام، وأخرجه ونفاه. انظر الخبر والقصيدة: الأغاني، الأصفهاني، 4/422، وما بعدها. وانظر: 4/410، وما بعدها. ومن أولئك الشعراء يزيد بن ضَبَّة الثقفي، انظر شعره في: الأغاني، الأصفهاني، 7/95، وما بعدها.

(58) ــ انظر حول ذلك، تاريخ الشعر السياسي،

الشايب، ص 270، وما بعدها.

(59) ــ تاريخ الطبري، 7/364-365 وما بعدها.

(60) ــ تاريخ الطبري، 7/369، ومروج الذهب، المسعودي، 3/240.

(61) ــ تذكى: تشتعل ويشتد لهيبها.

(62) ــ مُشمّرة: مشتدة.

(63) ــ لم يكن هذا الشعر لنصر بن سيّار الموجه لخلفاء بني أمية جديداً في هذا الباب، فقد سبقه إلى ذلك الشاعر الراعي النميري، الذي أرسل رسالة شكوى إلى عبد الملك بن مروان، يبين له فيها حال الرعية، وفساد الرعاة، وظلمهم، وينبهه فيها إلى ضرورة العدل بين أفراد الأمة العربية الإسلامية، انظر قصيدته في هذا المعنى: في شعره، جمع وتقديم: ناصر الحاني، ص 136-137 و142. وانظر قصيدة الشاعر ابن السّجْف، يذكر فيها ما أصاب المسلمين في يوم الشعب، سنة اثنتي عشرة ومائة، لهشام بن عبد الملك. ومنها قوله يخاطبه:

وارحَمْ، وإلاّ فَهَبْهَا أُمّةً دَمِرَتْ

لا أنْفُسٌ بقيتْ فيها، ولا ثَقَلُ

تاريخ الطبري، 7/81.

•••

■ المصادر والمراجع

(1) ــ القرآن الكريم.

(2) ــ ابن أبي الحديد ــ (-655هـ)، عبد الحميد بن هبة الله، 1965 ــ شرح نهج البلاغة ــ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ــ الطبعة الثانية ــ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

(3) ــ ابن أبي سلمى، زهير، 1973، شعره ــ صنعة الأعلم الشنتمري ــ تحقيق: فخر الدين قباوة ــ الطبعة الثانية ــ دار القلم ، حلب.

(4) ــ ابن ثابت، حسان، 1929 ــ شرح ديوانه ــ ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرقوقي ــ المكتبة ــ التجارية الكبرى، القاهرة.

(5) ــ ابن سلام الجمحي (-231هـ)، محمد، 1952 ــ طبقات فحول الشعراء ــ شرح: محمود محمد شاكر ــ دار المعارف، مصر.

(6) ــ ابن عبد البرّ (-364هـ)، أبو عمر يوسف، دون تاريخ ــ الاستيعاب في معرفة الأصحاب ــ تحقيق: علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة.

(7) ــ ابن مالك، كعب، 1966 ــ ديوانه، دراسة وتحقيق: سامي مكّي العاني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة، مطبعة المعارف بغداد.

(8) ــ ابن هشام (-218هـ)، أبو محمد عبد الملك، 1995 ــ السيرة النبوية ــ تحقيق وشرح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي ــ الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(9) ــ أبو الفرج الأصفهاني (356هـ)، علي بن الحسين:

1-1949 ــ مقاتل الطالبيّن ــ شرح وتحقيق: أحمد صقر ــ دار إحياء الكتب العربية.

2- 1963 ــ الأغاني ــ طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة، ودار إحياء التراث العربي، القاهرة.

(10) ــ الحصري القيرواني (-354هـ)، إبراهيم بن علي، 1953 ــ زهر الآداب وثمر الألباب ــ تحقيق: علي محمد البجاوي ــ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

(11) ــ الراعي النميري، عبيد بن حصين، 1964 ــ شعره ــ جمع وتعليق: ناصر الحاني ــ مراجعة عزّ الدين التنوخي ــ المجمع العلمي العربي، دمشق.

(12) ــ الطبري (-310هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، 1962-1969 ــ تاريخ الرسل والملوك ــ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ــ الطبعة الثانية ــ دار المعارف، مصر.

(13) ــ الكميت بن زيد الأسدي، 1912 ــ الهاشميات ــ شرح: محمود محمد الرافعي ــ مطبعة شركة التمدن الصناعية، مصر.

(14) ــ المرزباني (-384هــ)، أبو عبيد الله محمد، 1960 ــ معجم الشعراء ــ تحقيق: عبد الستار أحمد فراج ــ دار إحياء الكتب العربية.

(15) ــ المسعودي (-346هــ)، أبو الحسن علي، 1965 ــ مروج الذهب ومعادن الجوهر ــ بعناية: يوسف أسعد داغر ــ الطبعة الأولى ــ دار الأندلس ، بيروت.

(16) ــ الجبوري ، يحيى، 1993 ــ شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه ــ الطبعة الرابعة ــ مؤسسة الرسالة بيروت.

(17) ــ زيادة، معن، وآخرون، 1986 ــ الموسوعة الفلسفية العربية ــ الطبعة الأولى ــ معهد الإنماء العربي.

(18) ــ الشايب، أحمد، 1976 ــ تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني الهجري ــ الطبعة الخامسة ــ دار القلم، بيروت.

(19) ــ الشريف، أحمد ابراهيم، 1981 ــ دراسات في الحضارة الإسلامية ــ الطبعة الثانية ــ دار الفكر العربي.

(20) ــ نصار، ناصيف، 1992 ــ مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ــ دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي ــ الطبعة الرابعة ــ دار أمواج، بيروت.

***

■ الدوريات:

(1)ــ خلف الله محمد أحمد، 1984 ــ مفاهيم قرآنية ــ سلسلة عالم المعرفة ــ العدد /79/ ــ الكويت.

□□□

مفهوم الحب عند الرافعي

ياسر عبد الرحيم

الحب ***علاقة بين كائنين معرفيين؛ فالمرأة والرجل لا بد منهما لكون الحب، ويمكن للإنسان أن ينسجم في واقعه الاجتماعي الحياتي مع تفكيره النظري، إن كان الأمر لا يتعلق بأحد، أما في تجربة الحب فلا يستطيع فعل ذلك، لأن الحب يقتضي وجود طرف آخر يقبله وينسجم مع الطرف الأول.***

ومن هنا يمكن أن نميز بين تصورين اثنين في مفهوم الحب عند الرافعي: الأول تصور نظري فلسفي يعتمد على موقف معرفي من الحياة والكون، والثاني تصور يعبر عن تجربته الذاتية في الحب ضمن واقعه الاجتماعي المعيش، وإن كان الرافعي لم يفصل بين الجانب الفلسفي النظري والجانب الذاتي العملي في سياق حديثه عن الحب.

1-طبيعة الحب والمحبوب:

يقترب الحب عند الرافعي من العبادة[1]، فقوته لا تقل عن قوة الإيمان إلا قليلاً، والفرق بينهما أن الخطوة قصيرة إلى القلب طويلة إلى السماء[2]، فالحب يجعل كل سهل واضح في الأشياء غامضاً معقداً في النفس، وهذا هو سرّه، وبهذا يرتفع بالإنسانية، ويجنح إلى التألّه ((وبسرّه وتألهه يخلق كل ما يمسه في صورة ثانية مع صورته التي تقوم به، فيجعله بصورتيه من الكون ومن النفس العاشقة أيضاً، وليس من شيء خلق مرتين، ولكن أشياء الحب كلها كذلك، خلق ثم خلق))[3].

---

(1) أوراق الورد: رسائلها ورسائله لمصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 212.

(2) ينظر: (السحاب الأحمر) للرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 32-33. و (حديث القمر) دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 63-64. و (وحي القلم)، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت)، (3/ 155-156).

(3) أوراق الورد، ص/ 197.

((والحب قدرة إنسان على قلب إنسان، فهو من ثم قدرة على الكون المتصل بالعاشق، وهو بهذه القـدرة أشـبه بألوهية لو ساغ في الظن أن توجد ألوهية عاجزة عن كل شيء إلا عن التصرف في مخلوق واحد))[1].

إن هـذا التنظير ينسجم مع مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الذي يغلب الجوهر على العرض، فالحب يتأله، وهذا التأله يدفع الإنسان نحو الكمال الذي هو كنهه، ويكون ذلك بالتحرر من الجسـد الترابـي للوصول إلى المعرفة الجمالية التي تصل بصاحبها إلى الحقائق الجمالية لمفردات الكـون المتصـل بالعاشق، لأن العاشق بالأصل جزء من الكون، ومن ثم تكون الألوهية التي عناها الرافعـي ألوهـية تأثير بين شخصين فقط للعودة إلى الجوهر الأول. وهذا ما يدل على أن الرافعي يعطي الإنسان بعداً معرفياً فلسفياً عن طريق القوى الإلهية الكامنة فيه، تبعاً لعقيدته الدينية.

وللحـب عـند الرافعـي مفهوم متعال قريب من الفكر الصوفي، يجعل المحب يرى في حبيبته خـيال ملـك، و ((في عينيها صفاء الشريعة السماوية، وفي خديها توقد الفكر الإلهي العظيم، وعلى شفتيها احمرار الشفق الذي يخيل للعاشق دائماً أن شمس روحه تكاد تمسي)).

فتصبح المحبوبة مصدر قوة للمحب، فيطيعها كأنها إرادته، ويستند إليها كأنها قوته، ويعيش بها كأنهـا روحه ((فذلك هو الذي يشعر بحقيقة الحب، ويفهم معناه السماوي، وهو الذي يقول لك صادقاً مصدوقاً: إن كل لفظة من لغة الطبيعة في تفسير معنى الحب كأنها صلصلة الملك الذي يفاجأ الأنبياء بالوحي في أول العهد بالرسالة))[2].

فلغـة الحـب وحي سماوي، والحبيبة تمثال الفن الإلهي الخالد، وفي هذا ينحو الرافعي منحى فلسـفياً فـي فهم الحب يجسد ارتقاء بتجربته في الواقع، فالحب -عنده- عقلي يقترب من مفهوم ابن سينا، الذي يرى أن حب الصورة المليحة باعتبار عقلي هو الوسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخيرية، ولذلـك لا يكـاد أحـد من أهل الفطنة والحكماء يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية[3]. والرافعـي يصـرح بتأثره بابن سينا إذ يقول في مقدمة كتاب "أوراق الورد": ((... ورسائل أوراق الورد هذه تطارحها شاعر فيلسوف روحاني، وشاعرة فيلسوفة روحانية، كلاهما يحب صاحبه- كما يقول الفيلسوف ابن سينا- باعتبار عقلي...))[4].

ويـرقى الرافعي بالحب حتى يجعل منه قريباً من النبوة، إذ لما كانت لغة الحب وحياً سماوياً، كأنهـا صلصـة الملـك الذي يفاجأ الأنبياء أول العهد بالرسالة، كانت النبوة -عنده- نبوتين: كبيرة وصـغيرة، وعامـة وخاصـة، ((فإحداهما بالنفس العظيمة في الأنبياء، والأخرى بالقلب الرقيق في

---

(1) المصدر نفسه، ص/ 161.

(2) (حديث القمر) للرافعي ص/ 15.

(3) رسالة في العشق، منشورة في مجموعة رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، عني بنشرها: ميكائيل بن يحيى المهرمي، مدينة ليدن، مطبعة بريل، 1893م، ص/ 11-17.

(4) أوراق الورد، للرافعي، ، ص/ 13.

العاشق...))[1]. فالعاشق نبوة صغيرة، والحب قريب من العبادة، ما دام هذا الحب هو تجلي نفس في نفـس، وما أشبه الحب ((بدين يعبد فيه الجسم الجسم، فالمعشوق حالة نفسية متألهة معبودة، والعاشق حالة أخرى متولهة عابدة!))[2].

والرافعـي يخالف القائلين بنفي الوصول إلى مرتبة النبوة اكتساباً[3]، ولعل مرد ذلك إلى طموح الرافعـي بالوصـول إلـى النبوة، فكما جعل العاشق نبوة صغيرة، جعل الشاعر والأديب[4] بمرتبة النبوة، ورأى أن نبوة الشاعر نبوة جمال[5].

إن طبيعة الحب هذه وجعلها قريبة من النبوة ترجح أن الرافعي كان يريد إدراك الحب الإلهي، ولعله يرى في جمال المرأة رمزاً للوصول للجمال الإلهي. فهو ما يفتأ يردد تأله الحب، ويتكلم على سره العجيب الذي لا يمكن إدراكه[6].

ولعـل مـا يـرجح ما قلناه هو أن المرأة بالنسبة إليه هي الروح الخارجة عن المحب، جعلتها القـدرة الإلهية يراها بعد ضياع، وتحاول هذه الروح الدخول في نفس المحب من غير أن تتمكن من ذلك، ويراها المحب روحه الخارجة عنه، ويحاول ردها إليه، ولكنه لا يستطيع، لأنها جسم آخر، ولا بد من أن تكون فيه[7].

وطبيعة الحب عند الرافعي تجعل المرأة كائناً إلهياً لا تتحقق العبودية من غيره، فالمرأة صورة سماوية إلهية تجسد الفن الإلهي الخالد، والعبودية لله وحده، إنما هي فكر الروح في مبدئها واتصالها بـه، وإن كان في الأرض عبودية شريفة فهي للحب وحده ((والعبودية للحب الصحيح مبدأ العبودية الصحيحة لله))[8].

وهكـذا تصـبح العبودية للمرأة المحبوبة أول الطريق إلى الله، وكأن المحبوبة كائن إلهي فوق الـرجل، وكـأن الرافعي يصور نفسه في هذا الكلام، ذلك أن كتب الحب التي ألفها كانت، في أغلب الأحـيان مـن وحـي امرأة جمعته بها جلسة أو جلستان، ثم يكون الانقطاع، فالمرأة مصدر إلهام، ومحـرض جمالي يصوغه عقله ويجعله فوق المادة ويكشف عن صلته بالله عز وجل. فالمحب مع محبوبه دائماً، لأنه في ذاته يراه أينما توجه، ويبصره دائماً أمام عينيه وكأنه محدود به، يقول: ((فلو أننـي طفت العالم كله لرأيتك من حولي أينما كنت، وأبصرت وجهك دائماً أمام عيني، كأني محدود

---

(1) وحي القلم للرافعي، (3/ 137). وينظر: روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب، تح: محمد الكتاني، دار الثقافة، بيروت، 1970م، (1/ 109).

(2) أوراق الورد، ص/ 213.

(3) (روضة التعريف بالحب الشريف)، (1/ 146-148).

(4) وحي القلم للرافعي، (3/ 18، 24، 213، 217، 233).

(5) المصدر نفسه، (1/ 36).

(6) أوراق الورد، ص/ 213.

(7) المصدر نفسه، ص/ 143.

(8) حديث القمر، ص/ 28-29.

بك في حدود مسحورة تدعك حيث أنت، وتمضي معي حيث أكون))[1].
وقد اقترب الرافعي في كلامه هذا من معنى ابن الفارض في قوله[2]:

تـراه إن غـاب عنـي كـلُّ جارحـة فـي كـل معنـى لطـيف رائـق بهـج
فـي نغمـة العـود والناي الرخيم إذا تألّقـا بيـن ألحـان مـن الهَـزَجِ...
لـم أدر مـا غربةُ الأوطان وهو معي وخاطـري أيـن كـنّا غـيرُ مـنزعج

الحـب عـند الرافعي حب عقلي فلسفي، يبتعد عن المادية، وهو بذلك مصدر الإبداع الفني[3]، وهـو طـريق فهم الجمال الطبيعي، إذ يجعل المحب ينتقل من تأمل جمال المحبوب إلى تأمل جمال الطبيعة، فيدرك ما يحيط بالأشياء من جمال ينبثق في نفسه ((نور إلهي خالق يفيض على كل جمال فـي الأرض والسـماء، مـا يجعل هذا الجمال من إدراكه أو حسه بسبب قريب))[4]، وتحيط نفسه العاشـقة بجمـال الخلـيقة ما دام في نفسه الحب، كما تحيط العين بالأفق، فتحويه ما دام في العين البصـر. فالحـب وسـيلة لإبصار جمال الطبيعة ولإدراكه واتساع آفاقه في النفس، ذلك أن الحب محرض على التصاعد نحو الجمال الأمثل، ولا يكون الحب مادياً إلا في أسفل درجاته، ومن هنا فإن النظر الإنساني لا يمكن أن يعلو أو يتسامى إلا إذا ألبس معناه الإلهي[5].

إن الفكـر الصوفي واضح فيما سبق، فكثيراً ما أفضى الحب إلى التأله، ذلك أن الحب الصحيح من الأمور التي توصل إلى الله عز وجل، يقول الرافعي: ((والذي قدر عليه الحب لا يكون قد أحب غـيره أكـثر مما قد تعلم كيف ينسى نفسه في غيره، وهذا كما هي أعلى درجات الحب، فهي أعلى مراتـب الإحسـان))[6]. فالحب أعلى مراتب الإحسان، والإحسان كما في الحديث الشريف: [... أنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ][7]، فلربما عني هنا محبة الله، ذلك أن الحب الصادق مـن شأنه تطهير النفس، حيث يكون بادئ الأمر فكرياً خالصاً، ثم يتحول إلى التطهير الأخلاقي، ثم تتحول هذه الفكرة عبر التأمل والانعزال إلى التوحد بالمحب والعبودية لـه، وهي مرحلة من طبيعة الحـب، كمـا هي من طبيعة الدين، وهذا ما يجعل الحبيبة -كما يرى الرافعي- تحيط بروح العاشق من ثلاث جهات ((ولم يبق لهذا العاشق سوى الجهة التي تتصل روحه منها بيد الله))[8].

---

(1) أوراق الورد، ص/ 96.
(2) ديوان ابن الفارض، دار القلم العربي بحلب، 1988م، ص/ 91-92.
(3) أوراق الورد، ص/ 26.
(4) المصدر نفسه، ص/ 26-27.
(5) المصدر نفسه، ص/ 113.
(6) (وحي القلم)، (2/ 123).
(7) صحيح البخاري، ضبطه: مصطفى البغا، مطبعة الهندي، بيروت، 1980م، (1/ 27).
(8) (رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب) للرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، ص/ 112، وينظر: (روضة التعريف بالحب الشريف) لابن الخطيب، (1/ 98-99).

ويرى الرافعي أن الجمال ما هو إلا وسيلة إلى إدراك الجوهر، فإذا تعلق المحب بجمال الحبيبة، من غير أن يرى خصائص روحها، فما هذا بحب، ولو ذهبت بجمالها هذا بعقول الناس، وكانت في النساء كليلة البدر. فلا يمكن أن يسمى حباً تعلق الإنسان بما يراه من لون وشكل وتركيب وتناسق وغيرها مما يظهر البشرية على أتمها وأحسنها في الشخص المحبوب، كما يظن الناس خطأ، وما الحب إلا التعلق بخصائص روح المحبوب وحده، فيبدو شخص المحبوب كأنه تمثال سماوي حامل لروح ذلك العاشق[1].

إن سر حيرة العاشق حين تفتنه من يهواها يكون في اتصال المحبوبة بموضع السر من روحه[2]، وربما خفيت المناسبة بين المحبين، لوجود شخصين متحابين لا مشاركة بينهما في وصف جمال ولا إحسان، ولكن في أمر خفي، وكذلك المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس ((ذات ارتياض السمع، فيؤثر فيها عشقاً ونفرة، بحيث تحار الأذهان في علته))[3]، وهذا الحب إن تمكن من العاشق يستلذ عندها هذه الحال، ولا يمر المحب إلا في روح وريحان على طريق لذة النفس التي لا تنتهي، ويغدو المحب كأنه في تلك ((اللذات الروحية طفل لا يكبر ما دام في عمر الحب))[4].

إن الرافعي فيما سبق، لا يتكلم على لذة الحب بمعناها المادي (العَرَض)، وإنما بمعناها الروحي (الجَوْهر). ويمكن أن نطلق عليها تسمية السعادة، لأن اللذة من متطلبات الجسد (العَرَض)، على حين أن السعادة من متطلبات الروح (الجَوْهر)، واللذة فانية، بينما السعادة باقية لأنها إلهية. وكأن الرافعي وضعنا أمام عالم سحري مثالي عبر هذه الطفولة في الحب، التي تهدم العرض، وتعلي الجوهر، وتساعد الإنسان في العودة إلى مصدره الذي لا يفتأ يحنّ إليه، ذلك أن ((الحقيقة الكبرى لهذا الجمال الأزلي الذي يملأ العالم قد جعلت حنين العشق في قلب الإنسان هو أول أمثلتها العملية في تعليمه الحنين إليها، إن شاء أن يتعلم))[5]، فالمحبة الإنسانية وسيلة إلى المحبة الإلهية[6]، ((فكما يحب إنسان بروح الشهوة، يحب إنسان آخر بروح العبادة، وهذا هو الذي يسميه الفلاسفة (تلطيف السر) أي جعله مستعداً للتوجه إلى النور والحق والخير، وقد عدّوا فيما يعين عليه الفكر الدقيق والعشق العنيف))[7].

وهذا الحنين والتشوق لا يكون إلا من النفوس الصافية الذكية إلى العالم الإلهي، الذي هو كل

---

[1] السحاب الأحمر، ص/ 125-126. وينظر (روضة التعريف بالحب الشريف)، (1/ 106-107).

[2] أوراق الورد، ص/ 77.

[3] (روضة التعريف بالحب الشريف)، (1/ 387).

[4] رسائل الأحزان، ص/ 32.

[5] وحي القلم، (3/ 127).

[6] روضة التعريف بالحب الشريف، (1/ 294).

[7] وحي القلم، (3/ 127). لعل الأصل العشق العفيف، وهو ما يؤكد السياق.

جمال وكمال ونور وإدراك وإشراق وبهجة ولذة باقية[1]. والرافعي يذكرنا بموقف لسان الدين بن الخطيب الذي يرى أن المحبة البشرية يمكن أن تقترب من المحبة الإلهية إذا خلت من الشهوات، وهذه المحبة ((هي مناسبة الجمال الجزئي للجمال الكلي، ومن هذا الباب رشح حب الصور وعشق الحادث للحادث فما كان منه غير مقرون بالشهوات كان أمره أقرب، وإن كان من القواطع للنفوس، فربما كان سلّماً للحب الحقيقي الموصل للسعادة، وما كان مقروناً بالشهوات فلا كلام فيه))[2].

وتفريق الرافعي في النص السابق بين روح الشهوة وروح العبادة، دليل على تأثره بالتصوف، فيقرر أن محبة الشهوة لا ترقى إلى درجة الحب، مجارياً بذلك لسان الدين بن الخطيب وابن حزم الأندلسي[3]. وبدا الرافعي متأثراً في النص ذاته بقول لسان الدين بن الخطيب: ((وسبيل السعادة عندهم [الحكماء] الرياضة وعلاج الأخلاق، حتى يصير شبيهاً بالخير المحض وهو المبدأ، وتلطيف السر، وأن تصرف عن النفس شواغل الجسم، ويترقى في معارج المحبة والشوق إلى ذلك الكمال بالفكرة، حتى تحس النفس بانجذابها إلى عالمها، وتفيض عليها عجائبه...))[4].

الحب عند الرافعي موقف فكري صوفي، وهو طريق إلى الله عبر الجمال، فكل لذة الحب وأروع ما في سحره أنه لا يدعنا نحيا فيما حولنا من العالم، بل في شخص جميل ليس فيه إلا معاني أنفسنا الجميلة وحدها، ومن ثم يصلنا العشق من جمال الحبيب بجمال الكون، وينشئ لنا في هذا العمر الإنساني المحدود ساعات إلهية خالدة تشعر المحب أن في نفسه القوة المالئة لهذا الكون على سعته ((فتمرّ النفس حينئذ في سبحات اللذة الروحية، من الجميل، إلى الجمال، إلى الطبيعة، إلى الله جل جلاله))[5].

2-أزلية الحب:

يرتبط الحب عند الرافعي بالأزل، فالحب من علائق النفس، والنفس أزلية، لأنها بحسب الفكر العربي الإسلامي من النفخة الإلهية. وليس الحب وليد الحياة الإنسانية، وإنما هو أزلي ولد في عالم الذر، وما للأرواح في ذلك من أمرها خيار أن تحب أو لا، فقد كانت الأرواح عاشقة في الأزل، وعندما نزلت إلى عالم المادة وعاشت في الجسد الترابي، فإنها تبحث عن إلفها الذي أحبته، فإذا ما حصل التعارف وقع الحب ((متخذاً من الشكل المحبوب وسيلته، فلا يكون أكمل ولا أجمل عند كل عاشق من معشوقه، إذ هو ليس إلا الصورة التي تتراءى فيها خصائص الجمال العلوي للخصائص التي في روح العاشق وطباعه، فتتصل بها من الجهة التي تنفذ منها إلى خالصة قلبه وداخلة

---

(1) روضة التعريف بالحب الشريف، (1/401-402).

(2) المرجع نفسه، 1/ 194.

(3) المرجع نفسه، (1/ 107-108). وينظر: (طوق الحمامة في الألفة والآلاف) لابن حزم، تح: حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت، ص/ 7.

(4) المرجع نفسه، (2/ 562).

(5) أوراق الورد، ص/ 87-88.

روحه))[1].

وفكـرة الرافعي هذه مستمدة من الفكر العربي الإسلامي، فهي ترى أن النفس في أصل نشأتها جـزء مـن الأزل، ولا بـد لها من معاني النور الإلهي الذي صدرت عنه، والذي يتمثل في الوجه الجميل ليضيء أعماقها، فيذكرنا بما كان لها قبل صدورها. فالحسن المعشوق يذكر العاشق المدنف بالـنور الأزلـي، ويكشـف له عنه، ويجعله يبحث في الأرض عما ليس فيها، فيرى العالم صغيراً، ويرى أن ساعة الحب تكمن خارج الحياة، أو أنها هي الحياة، فهو بالحب كائن فيما حوله، وما حوله كائن فيه[2]. فيصبح العاشق موجوداً بالعشق، ومتألهاً بالمعشوق.

ويفسـر الرافعـي سرّ جاذبية الجميل تفسيراً كونياً يستفيد فيه من الفيزياء، فيرى أنه جزء من القـوة السـماوية، وهذا الجزء هو سر الجمال، فسر الجمال ليس في التناسق أو التناسب أو ما أشبه ذلك، مما يدل على صورة حسية. وإنما هو في أن الله حين يبدع الجميل يرسل في دمه ذرة من مادة الكواكـب التـي هي سر عشقه، وجاذبيته، ومعنى قوته التي يتسلط بها على عاشقه، ويبث في دمه الـنار، ويخضع بهذه القوة لحبيبه في الوقت نفسه. ودلال الجميل المعشوق هو اضطراب تلك الذرة التـي تتحرك فتجعل الجميل يتلألأ بالنور من كل جهاته، وتضع فيه معنى خيالياً. أما عاقبة مصادمة الحبيـب فكعاقـبة اصـطدام الأرض بـبعض الكواكـب، تـتحطم دون أن تعطل قوة الجذب التي للكواكب[3].

إن الرافعـي يسير سير ابن حزم، فالحب لا يتعلق في رأي ابن حزم إلا بالتمازج المذكور، ولو كـان علـة الحب حسن الصورة الجسدية، لوجب أن لا يستحسن ((الأنقص من الصور، ونحن نجد كثـيراً ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيداً لقلبه عنه، ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه، فعلمنا أنه شيء في ذات النفس))[4].

وأمـا العلة في كون النفس تولع بصورة حسنة، فهذا إنما هو من جهة الشهوة، وليس من جهة الحـب، لأن النفس إذا ظفرت بما يشاكلها ويماثلها لم تبال بصورته، ولم تهتم بعرَضه[5]، فالحب لا يتصل بالجسد ولا يحفل بلذاته بل يتصل بالروح، فمحبة الشهوة لا ترقى إلى درجة الحب.

وهـذا ما يجعل من الحب مسألة تستعصي أسبابها على الفهم، والرافعي على الرغم من تأسيسه الحـب على توافق الطباع، وتأكيده على طبيعة الجمال الأزلية وجاذبيته الكونية، لا يستطيع أن يحدد أسـباب هـذا الحـب، ولا الخصال التي تجعله يحنّ إليها في المحبوب، فهو يحبها كما هي[6]. فهذا

---

(1) المصدر نفسه، ص/ 50-51.
(2) رسائل الأحزان، ص/ 101.
(3) المصدر نفسه، ص/ 101-102.
(4) طوق الحمامة لابن حزم، ص/ 6.
(5) المرجع نفسه، ص/ 7.
(6) رسائل الأحزان، ص/ 35.

القلب لا يمكن أن يتحرك إلا بإرادة القدر، كما يرى الرافعي، وما أحكم الناس إذ يقولون في بعض حوادث الحريق ((إنها وقعت قضاء وقدراً، فكل حريق القلوب لا يقع إلا هكذا))[1].

ولكن إذا كان الرافعي يؤكد على أزلية الحب، وتوافق المزاج والطباع والتركيب، أفلا يقع الحب دون أن يكون للمحبوب ميل للمحب؟

يرى الرافعي أن قوة الجذب التي في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان، بل إن لكل جميل فكلاً لا تعدوه قوة جذبه، وهذه القوة تبطل بفعل مواد مختلفة من ثقل الأرض تدافع الجاذبية التي في السماء، فتبطلها أو تضعفها ((ذلك بأن الله قد سلط على هذه الأرواح السماوية مواد مختلفة من ثقل الأرض لا تبرح تدافع تلك المادة من جاذبية السماء، فإما أبطلتها، وإما كسرت من حدتها، وإما أضعفتها، وإما طمست عليها))[2].

ونجد عند ابن حزم تفسيراً يقترب جداً من رأي الرافعي، فهو يرى أن هذا الأمر يتعلق بطبيعة الحياة الدنيا (العالم الأدنى)، فتكون هذه الروح قد أحاطت بها الطبائع الأرضية، فحجبت كثيراً من صفات الناس التي تتمتع بها في حقيقة أمرها. يقول ابن حزم: ((... نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة، والحجب المحيطة من الطبائع الأرضية، تحسُّ بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة))[3].

إن الحب عند ابن حزم والرافعي نابع من التمازج بين النفوس المتحابة، فالحب منشؤه اتصال النفوس التي كانت من أصل واحد، وسببه التمازج بين النفسين المتحابين. أما الكره فيرجع إلى التباين بينهما، فسر التمازج والتباين في المخلوقات ((إنما هو الاتصال والانفصال والشكل دأباً يستدعي شكله والمثل إلى مثله ساكن))[4].

إن قوة الجذب في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان، فلكل جميل فلك لا تعدوه قوة جذبه، ولا تؤثر إلا في من هم من الفلك نفسه، وإلا فسدت الأرض وأصبح الجنسان كحجري الطاحون، لا عمل للأعلى إلا أن يطحن الأسفل، وأما ما يجعل الحبيبين في فلك واحد فهو القدر[5]، فالحب خارج عن إرادة الإنسان وطاقته وفكره.

وقد يتخذ الحب عند الرافعي معنى عقلياً، فالمرأة تولد مرتين: الأولى حين تنحدر إلى الدنيا طفلة، والثانية حين تبلغ مبلغها وتنبعث ملء شبابها فيأتي لها أن تولد ولادتها الثانية، لكن في قلب رجل. فالولادة الأولى أول وجودها، والولادة الثانية أول فنائها، لأن المرأة متى احتلت مكانها في قلب الرجل جعل يفنيها معنى في كل معنى، حتى تفرغ فلا يبقى منها إلا ذكرى زمن مضى، فهي

(1) المصدر نفسه والصفحة.
(2) المصدر نفسه، ص/ 102.
(3) (طوق الحمامة)، ص/ 7-8.
(4) المرجع نفسه، ص/ 6.
(5) رسائل الأحزان، ص/ 101-102.

علـــى هـــذا معجـــزة عقلية ما دامت مخبوءة في إشعاع جمالها السماوي الذي يفعل فعله في الأديان والعقائد، وما أنزل منزلة الأديان والعقائد[1].

والملاحـــظ أن كـــلام الرافعي هنا على الرجل وليس على المرأة، لأن المرأة كما تبدو في فكر الرافعـــي، تولد بفضل محبة الرجل، الذي يسير في طريق الوصول إلى المحبة الإلهية، وتفنى المرأة مـــن حـــياته باعتبارها وسيلة لذلك، ويكون فناؤها الأول فناء مادياً عرضياً؛ وبذا يكون كمالها حتى تعود إلى جوهرها الإلهي.

3-الطفولة والحب:

يقـــيم الرافعي مشابهة بين الحب والطفولة، فكلاهما يشتركان في البراءة والحرية، والحب عودة إلـــى الطفولة، وما تمثله من شفافية بعد أن غلب في الإنسان العرض على الجوهر، فالطفل يتصرف كما يحلو له من غير عوائق القوانين الاجتماعية، وهو يريد اللهو والعبث، وكذلك المحب[2].

وعلاقـــة الحـــب بالطفولة تقوم على مماثلة أخرى، فالمحب هو طفل يجد في محبوبته ما يجده الطفل في أمه، فكما يتعلق الطفل بأمه وجودياً يتعلق المحب بمحبوبته، لأنها كالأم سبب الوجود، إلا أنـــه وجود يختلف في المستوى. وكما أن الطفل وليد أمه فالمحب وليد محبوبته يقهر على اختيارها، وتكـــون هـــذه الطفولة في الحب ستاراً بينه وبين ما عداه، يحصره في امرأة واحدة دون غيرها من النساء، يقول: ((أفلا يكفي هذا دليلاً على بلاهة العاشق وغرارته، وأن الحب كالانتكاس إلى الطفولة في جهة واحدة من جهات النفس؟))[3].

أمـــا كيف يقهر المحب على اختيار محبوبته فيكون ذلك من خلال الجاذبية، فالمحب لا يختار، وإنما لكل جميل فلك لا تعدوه قوة جذبه، ولا يؤثر إلا فيمن هم من الفلك نفسه، لأن قوة الجذب التي في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان[4].

إن المحب إذا ما فاجأه الحب رجع طفلاً صغيراً لا يدري كيف يميز، لأنه غير مؤهل لهذا! فهو لا يبالـــي إلا بمـــا عـــرف في عهده الأول من تحني المرأة عليه وانعطافها له، ورجع إلى عصره النسـائي ((فـــترى الدنـــيا بما وسعت لا تعدل في عينيه الصدر الجميل الذي يترامى عليه، وتموت المطامع فيه، وترجع كلها إلى محصول واحد من ذلك الفم الذي يحبه، وتعود لغة الحياة عنده كلغتها الأولى في إشارة أو كلمة أو ابتسامة أو قبلة))[5].

وقـــد ربـــط الرافعـــي بيـــن هذه الطفولة والحب الصحيح، فلم ((يكن الحب الصحيح في أسمى

---

(1) السحاب الأحمر، ص/ 25-26.
(2) رسائل الأحزان، ص/ 126.
(3) أوراق الورد، ص/ 252.
(4) رسائل الأحزان، ص/ 101-102.
(5) المصدر نفسه، ص/ 126.

مظاهره إلا حب المرأة لبني بطنها، وإنما يسمى غرام العاشقين حباً، لأن في العاشق دائماً مع حبيبته أصغر معاني الأمومة))[1]، وألذ معاني الجمال والحب هو الذي يمر بالإنسان في روح وريحان على طريق من لذة النفس التي لا تنتهي، فهذه اللذة من حيث لا نعرف إلى حيث لا نعرف، ويغدو الإنسان وكأنه في تلك اللذات الروحية طفل لا يكبر ما دام في عمر الحب، يقول: ((والحب الروحي الصحيح إنما هو كالطفولة لا تعرف وجه الفتى إلا شبيهاً بوجه الفتاة، فيه تذكير وتأنيث، بل حالة متشابهة كاخضرار الشجر تبعث عليها الحياة حين لا يجيء الحس فيها إلا من جهة القلب))[2].

ويوحد الرافعي بين حب الابن لأمه، وحب العاشق لحبيبته، فلا يرى بينهما فرقاً إلا في المستوى؛ بمعنى أن العشق هو تقدم عاطفة الابن نحو الأم تقدمها في السن والقيمة والعقل، وهو انتقال من حقيقة الحياة بمعانيها الواقعية إلى ((الحياة بشعرها ومجازها ومعانيها الخيالية الجميلة))[3].

وقد ذهب مصطفى الجوزو إلى أن الرافعي مصاب بعقدة أوديب[4]، التي ذكرها فرويد[5]، مستنداً إلى نص ذكره العريان يوحي بتعلق الرافعي الشديد بأمه[6]، وما ذكره الرافعي عن المقارنة بين الأم والمحبوبة. ونرى هذا أمراً بعيداً، وهو من إسقاطات المنهج الفرويدي على الأدب، فليس الذي أتى به فرويد وأتباعه حقيقة علمية مسلماً بها، فنحن في مجتمع يختلف جذرياً عن مجتمع فرويد وأتباعه، ويمكن تفسير هذا التعلق على أنه التزام بأوامر الشرائع الدينية التي تأمر ببرّ الوالدين.

4-الحب والإبداع:

إن العلاقة بين الحب والإبداع جعلت الحب في رأيه جنوناً يخرج منه العقل الكامل، يقول: ((ألا زدني ثم زدني، فإن ليلك الحزين قد تفجر لك بصبح من تلك الشمس، وإن قلمك ليجمع أشعة النجوم، ويصور منها ذلك القمر، وإنك لأنت المحب الذي يخرج من جنونه العقل الكامل، ولئن كانت تلك الحبيبة قد اختلجت نفسها من يدك فما ذلك إلا لأنها مَلَكٌ مدّ إليك جناحه وأمكنك منه، ثم انفلت ليدع في يدك الريشة السماوية التي تصوره بها))[7].

والحبيب- في رأيه- يتجسد في اللغة والصورة الفنية، ولا يكون له وجود خارجهما، يقول: ((والحبيب قد يتحول إلى كلمة أو قبلة أو معنى من المعاني إذا أراد محبه أن ينقله معه إلى أي

---

(1) السحاب الأحمر، ص/ 111.
(2) رسائل الأحزان، ص/ 32-33.
(3) أوراق الورد، ص/ 45. وينظر: ص/ 221، 252-253.
(4) ينظر: (مصطفى صادق الرافعي: رائد الرمزية العربية المطلة على السوريالية) لمصطفى الجوزو، دار الأندلس، بيروت، 1985، ص/223.
(5) ينظر: (المعجم الفلسفي المختصر)، دار التقدم، موسكو، 1986م، ص/333-334.
(6) (حياة الرافعي) لمحمد سعيد العريان، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1955م، ص/27.
(7) (رسائل الأحزان)، ص/108.

مكان، وهو باق في مكانه؛ الكلمة والقبلة والمعنى: هذه هي الجهات الثلاث التي تنفذ منها النفس إلى أحبابها حين يخفيهم الغمام الفاصل بين الحياة والحياة إذا ابتعدوا أو هجروا، أو الغمام الضارب بين الحياة والموت إذا لحقوا بالأبد. أما الجهة الرابعة فحين تُفتح للمحب يُلقي جسمه ويصعد بروحه ويختفي هو فيها. ولعمري إني لأريد أن أنساها ثلاث مرات، لا مرة واحدة، ولكنها في ذكراي كأنها ثلاث نساء: واحدة في الرضا، وثانية في الغضب، وثالثة بين ذلك؛ واحدة في كلمة، وأخرى في قبلة، وثالثة في معنى من المعاني...))[1].

فالحبيب يمكث حيث هو، لكن المحب ينقله في خياله، وينفذ إليه من خلال الكلمة والمعنى الذي يعبر عنه، لكن تبقى القبلة مثار تساؤل؟! فإذا كان هذا الانفصال بين وجود الحبيب ووجود الحبيبة قائماً، فكيف تكون القبلة؟ ربما في الوهم[2]. ولنذكر أن الرافعي يتغزل برسم فوتوغرافي، حيث زعم أن الحبيبة قد أهدت إليه رسمها، وكتب لها رسالة "رسم الحبيبة"[3]، وكان يضع على مكتبه صورة ملكة جمال تركيا[4] آنذاك ويتغزل بها أيضاً، فربما كانت القبلة التي عناها الرافعي هي قبلة الصورة.

ويرى الرافعي أن الحب وحده هو الناموس المطور للقوة المتخيلة، وكأنه أم تلد، فالمرأة تلد الإنسان، ولكن حبها يلد النابغة، ولقد خفف الله عن الإنسان قبح الحقيقة الواحدة، بأن أودع فيه قوة التخييل يستريح إليها من الحقائق ((فإنْ ضجر أهل الخيال من الخيال، لم يصلحهم إلا الحب))[5]. وتصوير الحب الصحيح في قلب الإنسان هو حاجة الطبيعة الوحيدة إلى التصوير[6].

وقد ربط الرافعي الحب بالفن، فإلقاء الحب الصحيح في قلب معناه إيماء الفن إلى صاحبه ليفهم الصورة الشعرية الجميلة التي يأخذ منها الحبيب جماله، فكل ما يجيء من الحبيب كأنه وزن من الأوزان، وكأن الشكل المحبوب لحن موسيقي يخلق إنساناً تتجاوب نفسه مع نفسه[7]. بيد أن الشعر الذي يتكلم عليه الرافعي هنا ليس بالضرورة ذلك التعبير الأدبي الفني، بل هو رمز الجمال، ذلك أن الحب الصحيح إذا سلمت فيه أسباب المودة، واعتدلت الشهوات، واستوى فيه غياب الحبيب وحضوره ((كان أشبه بقوة سماوية تعمل عملها لتبدع من الإنسانية شعراً أسمى من حقائقها، كما كانت الإنسانية نفسها قوة عملت أعمالها لتبدع من حقائق الطبيعة أخيلة أجمل من مادتها... ومن ثم فالحب كالطبيعة بين الإنسانية والإلهية))[8].

---

(1) المصدر نفسه، ص/15.
(2) (مصطفى صادق الرفاعي)، للجوزو، ص/119.
(3) أوراق الورد، ص/38-41.
(4) حياة الرافعي للعريان، ص/335.
(5) (السحاب الأحمر)، ص/
(6) المصدر نفسه، ص/24. وينظر: مصطفى صادق الرافعي للجوزو، ص/120.
(7) أوراق الورد، ص/26.
(8) المصدر نفسه، ص/28. وينظر: مصطفى صادق الرافعي للجوزو، ص/122.

5-المرأة والحب:

يظهر الرافعي في تناوله لموضوع المرأة بأسلوبين: الأول يتكلم فيه على المرأة الجميلة المعشوقة كلام إعجاب وتقديس يصل بها إلى ما فوق الجمال الإنساني ودون الصفة الإلهية. والثاني ينزل بها إلى المستوى الأرضي على أنها عنصر من عناصر المجتمع. هنا ينبغي أن نفصل بين حياته الفكرية، وبين حياته العملية، أو بين الجانب الفلسفي النظري في التعبير عن الحب، وبين تجربته الذاتية في الحب، ففي الحياة العملية لم يحقق الرافعي صورة المرأة التي طمح إليها، فظلت حلماً. والتناقض ليس في الجانب الفكري فيه، وإنما في الحياة العملية.

وكأن الرافعي نظّر بفكره المثالي صورة المرأة وما يجب أن تكون عليه في الحقيقة، ثم لما عرض هذا على الواقع رأى أن الكلام النظري يسقط، ذلك أن المرأة الملهمة لم تكن مطابقة لفكره في تجربته الذاتية معها.

إن المرأة- في رأيه- لن تصبح كائناً على الحقيقة إلا بفضل الحب الذي يعيد خلقها من جديد في قلب عاشقها، فإذا هي ((وافقت منه الحب فقد تألّهت في قلب إنسان، وصار لها جنتها ونارها، ومضى منها الأمر وكأنها عند محبها تأسر بقوة قادرة على أن تحيي، وتنهى بقوة قادرة على أن تميت!))[1]. فالرافعي يتحدث عن العلاقة الجدلية بين المحب والمحبوب، فالحب يعيد خلق المرأة، والمرأة تعيد خلق الرجل بالحب وتألّه في قلبه، ولفظ "تألّهت" بحسب مفهوم الإنسان عند الرافعي تعني ظهور جوهرها الإلهي الكامن فيها عن طريق النفخة الإلهية.

إن الحب يغير المرأة ويعيد تكوينها من جديد في قلب عاشقها، ولهذا لا تكون المرأة في عين عاشقها كغيرها من النساء ((وإنما تخرجها له جملة من الصفات الغريبة التي فيها، لتقابل جملة أخرى من الصفات الغريبة التي فيه...))[2]. وكل ما يصفها به العاشق من فنون الجمال ما هو إلا ما تتوهمه العين البشرية من جلال فوق الحسّ "ويريد الحسّ أن يصل إليه، كأن في العقائد الإنسانية معضلتين: ما وراء الطبيعة وما وراء الحبيبة...))[3].

وقد أكّد الرافعي أن ما يذهل الإنسان من المرأة ليس فيها، ولكن في الرجل، فالعاشق كالذي ينحت صنماً من الحجر، ثم يصله بمكان الرغبة والرهبة من نفسه، فيمتلك هذا الحجر بعقل وقلب الرجل، فيتعبد بحقيقته لخياله، وبعقله لوهمه، وبعلمه لجهله. ولكن الحجر يبقى حجراً ما عبد، بيد أن الرجل لا يبقى رجلاً ((وكذلك يصنع عاشق المرأة بالمرأة، وهي عند نفسه كأنما نبت جسمها على صنم معبود يحسب فيها السماء والجنة، وما فيها أكثر من امرأة، ويكون منها في الحب والرضا

---

(1) المصدر نفسه، ص/52.
(2) رسائل الأحزان، ص/138.
(3) أوراق الورد، ص/52.

كحجر الألماس: يلقي عليه الضوء لوناً واحداً فيخرجه من قلبه ألواناً ذوات عدد في بريق وبصيص..))[1].

إن ما سبق يؤكد أن الرجل- في رأي الرافعي- هو من يصنع المرأة المحبوبة، وهذا في الوقت نفسه تأكيد على الدور الأساسي للرجل في الحب، وأن المرأة منفعلة وليست فاعلة. فكيف نوفق بين هذه النصوص وبين ما قاله سابقاً عن الجاذبية؟... وما هو دور المرأة في الحب؟ هل هو امتلاك الجاذبية فقط، أم أن هذه الجاذبية لا يشعر بها إلا الرجل ولا دور للمرأة فيها؟

يبدو أن موقف الرافعي هذا من المرأة هو نتيجة معاناته الشخصية في الحب، فهذا الكلام ليس كلاماً نظرياً فلسفياً، ولكنه ناشئ عن تجربة ذاتية تعي الواقع، وتحاول تفسيره من جهتها فقط. بخلاف ما ذهب إليه في كلامه عن الجاذبية، فقد بدا كلامه تنظيراً فلسفياً للحب متوافقاً مع الفكر العربي الإسلامي الذي يغلب مفهوم الإله على مفهومي الإنسان والكون، باعتباره القوة التي تحرك الجاذبية وتبدع الجميل، وترسل في دمه ذرة من مادة الكواكب التي هي سر عشقه وجاذبيته، ومعنى قوته التي يتسلط بها على عاشقه[2].

إن الرافعي حينما يتكلم على المحبة لا يتكلم على محبة المرأة للرجل، وإنما على محبة الرجل للمرأة، فالمرأة- في رأيه- تُسَرُّ حينما ترى محبها معذباً وبها صباً، وهي لا تكون حبيبته إلا إذا كانت معذبته، لتمحق المقاومة فيه، وتثبت المقاومة والكبرياء لأنوثتها[3].

ومن أسباب عذاب الرجل بمحبوبه، هو أنَّ المرأة لا تبوح بحبها، فهي إذا أحبت لم يعرف أحد كيف تظهر هذا الحب ((فربما آنست منها النفرة أو الإعراض أو البغض ملالة فما فوقها، ومع ذلك يكون هذا هو حبها الذي ابتليت بكتمانه أكثر مما ابتليت به))[4]. فقد تعذب محبوبها لتمحق المقاومة فيه، وقد تعذبه في بعض دلالها أشد من العذاب ((وهي تحبه حباً ليس فيه مبالاة، وبذلك تجمع عليه الشبهة والحقيقة))[5].

ومن هنا كان غموض الحب، فكأن المرأة بداية الغموض وربما كان عدم فهم المرأة بسبب من طبيعتها، فليس من طبيعة المرأة البوح فإذا هي أحبت امتنعت أن تكون البادئة، فالتوت على صاحبها وهي عاشقة، وجاحدت وهي مقرة[6].

إن المرأة في نظر الرافعي تستلذ بتعذيب محبوبها، وتستلذ عندما تجالد في كتمان هذا الحب فتتحول مشاعر هذا الحب المؤلمة إلى لذة عندها، وكبرياء المرأة آت في أنها معشوقة وليست

(1) السحاب الأحمر، ص/155.
(2) رسائل الأحزان، ص/101-102.
(3) أوراق الورد، ص/118-119.
(4) رسائل الأحزان، ص/139.
(5) أوراق الورد، ص/119.
(6) وحي القلم. وأوراق الورد، ص/215.

عاشقة، لأن هذا الكبرياء يسقط عندما لا تلقى استجابة من الرجل، وهي عنده وإن تكبرت فهي ساجدة لهذا الرجل، ولكنها تأبى الاعتراف وإذا ما خرجت من فمها أية لفظة تعبر عن الشتم أو الأذى، فما هي إلا معنى من معاني الحب التي خصت المحبوب بها، يقول: ((قد تشتمك من تحبها، لأنها تحبك وتعزك، ويأبى لها شعورها بكبرياء الحب إلا أن تنبذ لك بلفظة متكبرة، وهي قد وثقت أنها تخصك منها بمعنى ما... تشتمك لتقول لك: إني أعلم أني أحبك أحبك، فإياك أن تظن أني أحبك))[1].

إن الرافعي يُظهر إعجابه بذاته، ويريد جعل المرأة تابعة له، فإن لم يكن هذا في الواقع، فليكن في الحلم، لأنه انعكاس للواقع، وهو توهم ذاتي خاص به من تجربته الشخصية في الحب. يقول: ((كم من عاشقة متكبرة على من تهواه تصده وتباعده، وهي في خلواتها ساجدة على أقدام خياله، تمرغ وجهها هنا وهنا على هذه القدم وعلى هذه القدم..))[2].

ولئن غلبها الحب وأكرهها الوجد على أن تكون البادئة، ولم تجد من الرجل جواباً فإن هذا الابتداء يكون نهاية الحب، كما يرى الرافعي، وينقلب الحب عدو الحب[3]. فسلاح المرأة هو الكتمان عن محبوبها، لأنها تخاف أن تفقد كرامتها، إذا لم تجد استجابة من الرجل. يقول الرافعي: ((وأنا أعرف امرأة وضعتها كبرياؤها في مثل هذه الحالة، وقالت لصاحبها: سأتألم، ولكن لن أغلب! فكان الذي وقع- وأسفاه- أنها تألمت حتى جنت، ولكن لم تغلب...))[4].

ترى أهذه إشارة خفية إلى ملهمته مي زيادة، التي دخلت المصحة بتهمة الجنون؟! ربما، وإذا صح هذا الظن فإن ما يقوله الرافعي عن حب المرأة وكتمانها هو من تأثير علاقته بمي، وهو ما يدل على أنه كان يتصور أنها تحبه، ولكنها كانت تخفي حبها له.

إن صد المحبوب وعزوفه عن المحب ينتج عنه ألم الحب الذي يأتي على اللحم والدم، وهذا الألم لو تجسم لكان هو الذي يصهر الحديد في موج من لهب النار، ويحطم الصخرة في زلزلة من ضربات المعاول[5].

وأوجاع المحب وأحزانه هي كآلام الفريسة وأوجاعها، كلاهما بالغ السلبية في الحبيبة والمفترس[6]، لأن الحب ((قد ضرب بيننا وبين الحقائق بسور ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله العذاب))[7]. وربما كان تصوير الرافعي لهذا العذاب إفصاحاً عن ألم دفين، وربما كان هذا ألم الصمم.

---

(1) أوراق الورد، ص/155-157.

(2) وحي القلم، (133/3). وأوراق الورد، ص/233-234.

(3) المصدر نفسه والصفحة.

(4) المصدر نفسه، (137/3).

(5) أوراق الورد، ص/74.

(6) المصدر نفسه، ص/119، ووحي القلم، (99/1).

(7) المصدر نفسه، ص/202.

وكما كان الحب- في رأيه- جزءاً من النبوة، والحب في مرتبة النبوة الصغيرة، كذلك كان عذاب الحب ناراً أو جنة صغيرة، يقول: ((ولا شيء في الدنيا غير الحب يستطيع أن ينقل إلى الدنيا ناراً صغيرة وجنة صغيرة، بقدر ما يكفي عذاب نفس واحدة أو نعيمها! وهذه حالة فوق البشرية...))[1] ذلك أن عذاب الحب إن اشتد فهو موت، بيد أن هذا الموت ((لا ينقل من الدنيا إلى الآخرة، بل من نصف الدنيا إلى نصفها الآخر...))[2].

وعلى هذا فلا يمكن للإنسان أن يجمع بين همّ الحب وهمّ الحياة[3]، وربما كان همُّ الحياة الذي عناه الرافعي فرعاً عن هم الحياة.

لكنْ ألا نلمح في مفهوم الرافعي للحب نوعاً من تعذيب النفس؟ ربما اتخذ من آلام الحب وعذابه سبيلاً للوصول إلى هدف ما، ولعل هذا الهدف الذي تأمل من أجله الكون وعبر عن مفهومه للحب وفلسفته الألم والعذاب، كان الوصول إلى معنى الألوهية، لذا جعل المحب في مرتبة النبوة الصغيرة، وجعل الحب كالجنة والنار، أو ربما هدفه معرفة نفسه، ومن ثم معرفة خالق الكون.

إن الحب الصحيح- في رأيه- لا يكون إلا عذاباً، يقول: ((كلمة الحب الصحيح الذي قول للمبتلى به: تعذب لتعرف كيف تتخيل السعادة وتتمناها. كذلك تراني لا أحب إلا لثلاث: لأعرف وأحسَّ وأتخيل، ولا أهلك بالحب إلا لثلاث: لأوجد في نفسي، وأبقى في نفسي، وأضمُّ نفساً إلى نفسي))[4]، فهو يؤكد حاجته للمرأة ولإكمال نقصه، فالإنسان عندما يحب فإنه، في الحقيقة، يبحث عمن يعطيه الكمال، إنه يريد أن يوجد نفسه، وأن يبقى في نفسه، لأن في هذا البقاء استقراراً لنفسه وهدوءاً لعواطفه. وفي مكان آخر يرى أنه أحب ليتعذب، وتعذب ليتصل بمعنى نفسه، واتصل لينفذ منها إلى طرف من معنى الألوهية. وإن أردت الاختصار- كما يقول- قلت لك: "إنه أحب ليتألّه"[5].

إن مفهوم الحب عند الرافعي مفهوم عقلي فلسفي، وموقف فكري صوفي يبتعد عن المادية، ويقترب من العبادة والنبوة، وهو طريق يوصل إلى الله ومحبته عبر الجمال، وبذلك يجنح إلى التأله، وإذا انخفض قليلاً وقع في طبقة بين الإنسانية والإلهية.

والمرأة المحبوبة تمثال الفن الإلهي، ومصدر إلهام، ومحرض جمالي، وهي كائن إلهي فوق الرجل توصل إلى معنى الألوهية، وتتأله في قلب عاشقها، وهي صورة سماوية إلهية تجسد الفن الإلهي الخالد.

والحب الصحيح عودة إلى الطفولة، ونشوؤه معناه إيماء الفن؛ حيث يسمح بفهم الصورة الشعرية، ويطوّر القوة المخيلة. والعلاقة بين الحب الإبداع جعلت الحب- في رأي الرافعي- جنوناً

(1) وحي القلم، (124/2).
(2) رسائل الأحزان، ص/129.
(3) المصدر نفسه، ص/105.
(4) المصدر نفسه، ص/34-35.
(5) أوراق الورد، ص/82.

يخرج منه العقل الكامل.

لكــن هــذا المفهــوم الفلسفي للحب يتداخل مع تجربة الرافعي الذاتية في الحب، بحيث يُظهر الرافعي الرجلَ فاعلاً، بينما المرأة منفعلة. تولد بفضل محبة الرجل، وتستلذ بمشاعر الحب المؤلمة، ولا تبوح بها، ونتيجة صدها وعزوفها عن المحب ينتج الألم المرافق للحب.

إن مفهــوم الحب عند الرافعي مستمد من تأثّره بالفكر العربي الإسلامي، ذلك أن الدين من أهم العوامــل المؤثــرة في فكر الرافعي. وهذا المفهوم لا يخرج عن مفهوم الحب في الحضارة العربية الإسلامية، فالحب وسيلة للوصول إلى الذات الإلهية.

□□□

جماليّات التركيب

بين الشعر والنثر في التراث البلاغيّ والنقديّ

د.أحمد محمّد ويس[1]

ظفر *تركيب العبارة عند العرب بما لم يظفر به مثيله عند غيرهم فيما نحسب، ويكفي أن علماً قائماً بذاته هو "علم المعاني" قد خُصّص لهذا المستوى، وهو علمٌ يبدو أن الغربيين يفتقرون إلى مثله افتقاراً شديداً، وما كان علم المعاني يكون خطيراً ومتيناً لولا أن العربية لها "عبقرية" على أساسها نشأ هذا العلم واستقام. والقول بالعبقرية –وإن حمل في ظاهره كثيراً من الإعجاب والافتتان– فإنه يصدق على هذه اللغة. وههنا نتساءل عن بعض مظاهر تلك العبقرية في هذا المستوى أين تبدّت أكثر ما تبدّت؟ الحق أن المرء لا يملك إلا أن يراها قد تبدت في الشعر أكثر ما تبدت؛ فلئن صح أن الشعراء بما وُهبوا من طاقات إبداعية هم المبدعون للغة على الحقيقة فإن هذا مؤداه أن الجمال ينبغي أن يُلتَمَس عندهم وفي كلامهم. وقد يكون صعباً أن نعزو لهم اختراع الكلمات على اعتبار أن هذه الكلمات هي من المشاع الذي يستعمله أبناء اللغة شعراء أم غير شعراء، ومن ثم صَحَّ القولُ إنّ تميزهم لا يكمن في الكلمات بل في طريقة رصف الكلمات وتركيبها.*

والحق أن المستوى التركيبيّ من اللغة أمر التفت إليه القدماء في مرحلة باكرة، وعبّر عن ذلك مصطلح "النظم" هذا الذي تداوله النقاد جيلاً بعد جيل[2]، ولكنه لأمرٍ ما قد ارتبط بعبد القاهر الجرجاني أكثر مما ارتبط بغيره فكان أن اتخذه أساساً لتحليلاته. ثم إن المصطلح وإن ارتبط في

---

[1] باحث من سورية.

[2] وقد ألف فيه بضعة كتب لم يصلنا منها شيء، ولعل أقدمها كتاب للجاحظ عنوانه "نظم القرآن" ذكره في كتاب الحيوان 9/1، ومنها كتاب لعبد الله بن أبي داود السجستاني (ت 316هـ) وكتاب لأبي زيد البلخي (ت 322 هـ) وكتاب لأبي بكر بن الإخشيد المعتزلي (ت326هـ)، والكتب الثلاثة عنوانها "نظم القرآن". ذكر ذلك السيد أحمد صقر في مقدمة تحقيقه كتاب الباقلاني: إعجاز القرآن، ط دار المعارف بمصر (د.ت)، ص10.

ابـتداء أمره بالحديث عن إعجاز القرآن فإنه فيما بعدُ صار آليّة عامة يستخدمها النقاد في تحليلاتهم للكلام الأدبيّ، ولم يكن أمامهم في الغالب إلا الشعر، فهو المحفوظ وهو ديوانهم، بل قد عدّوه مدخلاً لهم إلى فهم القرآن، وكيف لا وقد كان هذا الشعر كما يقول ابن سلام "علم قوم لم يكن لهم علم أصح مـنه"[1]. ولمّـا كان الأمر كذلك فحريّ به إذاً أن يظل له مكانه المرموق وكذلك كان. وربما يطول بالمـرء المقـام لو أنه أراد بيان منزلة الشعر عندهم. ولكن الإشارة هنا تغني عن التطويل وإذ ذاك نقـول: إن الـنحاة الأوائـل لمّا بدؤوا في بنيانهم النحويّ كان اعتمادهم فيه على الشعر في الغالب الأعـم[2]. وأمـا كـلام العـرب النثري، على اختلاف مستوياته، فهو -وإن كان كالشعر في جواز الاستشـهاد بـه إذا "رَواه الـثقات عنهم بالأسانيد المعتبرة"[3]-لم يحظ مع ذلك بما حظي به صنوه الشـعر، ولا نـدري لم كان الأمر كذلك.. أفنعزوه إلى ضياع أكثر هذا المنثور لخلوه من الوزن في حيـن حُفـظ أكثر الشعر للوزن الذي فيه كما قال الجاحظ[4]، أم نعزو السبب مع ذلك إلى أن تعلقهم بالشعر كان أكبر من تعلقهم بالنثر، ومن ثم كان الاعتماد عليه في الاستشهاد أكبر..؟.. ربما.. وثمة فـي هذا الشأن نص أراد فيه صاحبه ابن نباتة أن يعزو للشعر كل فضل فقال: إن "من فضل النظم أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه؛ أعني أن العلماء والحكماء والفقهاء والنحويين واللغويين يقولون: قال الشاعر، وهذا كثير في الشعر، والشعر قد أتى به. [و] على هذا [فـ] الشاعرُ هو صاحب الحجة، والشعر هو الحجة"[5]. ولا يخفى ما في هذا النص من مبالغة أدت بصاحبها إلى أن يتجاهل ما سوى الشعر من كلام. وفي هذا ما فيه من تجاهل لحقائق الأشياء، فالشعر مع ماله من كبير المنزلة لم ينفرد بالمنزلة أو بالاختصاص. وهذا ما عبّر عنه علي بن سليمان المعروف بحيدرة اليمنيّ (ت 599هـ) حيـن قال: "أمّا الشعر في نفسه فهو الدرجة العليا من الكلام كله بعد الكلام الإلهـيّ والكلام النبويّ، فهما فوق كل كلام، وفوق كل ذي فوق لبلاغتهما وشرف المتكلم بهما، وما سـوى هذيـن مـن كـلام العرب فيكون على مرتبتين: عُلياها النظم لما جمع من البلاغة والوزن والتقفية، وسفلاها النثر لتعرّيه من الوزن والقافية"[6]. وحقاً إن الكلام الإلهيّ والكلام النبويّ هما فوق كـل ذي فوق بيد أن الاستشهاد بهما لم يطغ على الشعر، وتلك حقيقة لا تنطبق على النحو فحسب،

---

(1) طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة (د.ت) 24/1.

(2) قد يكفي لتبين ذلك نظرات سريعة في كتاب سيبويه مثلاً.

(3) السـيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ضبط وتعليق: أحمد سليم الحمصي، ومحمد أحمد قاسم، ط1 جروس برس 1988، ص45.

(4) انظـر: البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، ط1 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1948، ج1، ص 287.

(5) التوحـيدي، أبـو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939-1942، ج2، ص136.

(6) كشـف المشكل في النحو والتصريف، ص454 نقلاً عن محمد العبد: الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب القاهرة 1972، ص140.

بل هي تعمُّ التراث البلاغيّ والنقديّ في مجمله، فالشعر هو المادة الأكثر غزارة. وطبيعيّ إذاً أن يكون الاستشهاد به أكبر وأعظم، فإذا كان الأمر كذلك فلنا أن نتساءل كيف نظر القدماء إلى تركيب هذا الشعر مقارنةً بالنثر..؟.. وهو تساؤل لا نحسب أن الباحث يمكنه أن يجيب عنه إلا على نحو مجتزأ. وقبل أن نمضي في تلك المحاولة لابد أن نشير إلى أن الحديث عن خصائص الشعر التركيبية لا يتم في معزل عن الخصائص الدلالية، ومن ثمة فإن الفصل بينهما ليس إلا فصلاً درسياً؛ لأن التركيب هو الذي يولّد الدلالة، وكذلك فإن قسطاً غير هيّن من دلالات الشعر المتميّزة له ارتباط وثيق بطريقة رصف الكلمات بعضها إلى بعض.

بيد أن كثيراً من القدماء عدُّوا ما يرونه من اختلاف الشعر في نظمه عن الكلام العاديّ من قبيل الضرورة. وكان هذا الوصف بالضرورة كما يقول إبراهيم أنيس "وصمة وصموا بها الشعر العربيّ عن حسن نية منهم"[1]. وكثيراً ما كانوا يعزون سبب هذه الضرورة إلى الوزن والقافية باعتبارها قيدين على نحو ما. وقلّما التفتوا إلى طبيعة التجربة الشعورية المعقدة لدى الشاعر وما لها من تأثير على أسلوبه.

ويبدو للمرء أن ثمة من العلماء من أدرك ما للشعراء من امتياز. وقد يكفي أن نقرأ كلام الخليل الذي يرى فيه أن "الشعراء أمراء الكلام، يصرّفونه أنى شاؤوا ويجوز لهم مالا يجوز لغيرهم"[2]. وتصريف الكلام ههنا عنوان كبير تدخل فيه أشياء كثيرة لابد أن حرية التركيب واحدة من أهمها.

ويبدو أن الجاحظ هو واحد من أولئك القدماء الذين تنبهوا إلى أهمية التركيب، فقد لاحظ مصطفى ناصف "أن الجاحظ يُعوّل في كل مكان من كتاباته على عبارتين أساسيتين هما: الحسُ الغريب والتركيب العجيب"، وأن تصوّره لفن النثر كان "مختلفاً أتم الاختلاف عن الشعر"[3]. ولكنّ ناصفاً لا يتسع كثيراً في بيان كيف تبدّى هذا الاختلاف، وإن كنا نعتقد أن ملاحظة أبي عثمان الشهيرة في "المعاني المطروحة في الطريق" تقع في صلب هذا الاختلاف. وإذا جاز أن نعيد طرفاً مما قاله والسياق الذي ورد فيه فحينئذ سنجد أن تعليقه على البيتين اللذين حظيا بشهرة في تاريخ النقد العربي بفضله:

لا تحسبنَّ الموتَ موتَ البلى ... فإنما الموتُ سؤالُ الرجال

كلاهما موتٌ ولكنَّ ذا ... أشدُّ من ذاك، لذلّ السؤال

تعليق نابع من إدراكه أن الشعر عالم آخر يختلف عن الكلام على أنحاء عديدة. وقد كان الجاحظ محقّاً في نفيه الشاعرية عن قائل هذين البيتين؛ ذلك بأن التركيب الذي بُني عليه البيتان

---

(1) من أسرار اللغة، ط4 مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1972، ص343.

(2) حازم القرطاجني: منهاج البلغاء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، ط3 دار الغرب الإسلامي بيروت 1986، ص143.

(3) محاورات مع النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1997، ص114.

تركيب فيه كثير من السذاجة التي تَولّدت من طغيان النثرية والتقريرية المباشرة، ومن ثمة لم يختلف البيــتان عن لغة الحديث العاديّ المباشر. ولعلنا نستطيع أن نستشف ذلك من قول الجاحظ الذي قرّر فــيه أن "المعاني مطروحة في الطريق... وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكــثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صياغة، وضَرْبٌ من النسج وجنس من التصــوير"[1]. ولــيس مما يخفى أن "السبك" و "الصياغة" و "النسج" مصطلحات ومفهومات تقع في صميم التركيب.

. ولعل الأمر يتضح في نص آخر ذهب فيه إلى أن "الشعر لا يستطاع أن يترجَم" ولا يجوز عليه الــنقل، ومــتى حُوّل تقطّع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب منه لا كالكلام المنــثور"[2]. وههنا فلابد أن مفهوم النظم هو شيء آخر غير الوزن، لأنهما مذكوران معاً؛ ولابد أن معناه هو هذا التركيب الذي يمتاز به الشعر.

علــى أن في المتقدمين من عدَّ لجوء الشاعر إلى التقديم والتأخير والحذف وما إلى ذلك باباً من أبــواب الاضــطرار إن هو اغتفر في الشعر فإنه لا يغتفر في النثر، يقول ابن المدبّر (ت279هــ): "ولا يجــوز فــي الرسائل ما يجوز في الشعر؛ لأن الشعر موضع اضطرار فاغتفروا فيه الإغراب وســوء الــنظم والتقديم والتأخير والإضمار في موضع الإظهار"[3]. فكأن هذا النص يريد أن يجعل الــتقديم والتأخير ضرباً من سوء النظم، ولعله لمّا رأى أن هذه الظاهرة تكثر في الشعر ظن بل قرّر أن "إســاءة الــنظم فــي التأليف في الشعر كثير"[4]، مع أن المتوقع لهذه الكثرة أن تكون مدعاة لابن المدبــر كيما يفكّر في إيجاد تعليل سائغ لها، إذ من غير المعقول أن يكثر في الشعر التقديم والتأخير الــذي ظــنه عيباً ثم يظل لهذا الشعر أثره في النفوس وسلطانه الغالب إلا أن تكون الأذواق فاسدة لا تَميز بين قبيح وجميل.

ولكنــنا مــن طــرف آخر يمكننا أن نقرأ في كلام ابن المدبر وجهاً آخر من أوجه التفريق بين الشــعر والنــثر متمــثلاً فيما يراه من حرية التركيب الشعريّ التي يتحرك بها وفيها والتي لا يريد للرســائل أن تَشْــرَكه فيها، فلعله رأى في إشراكها خروجاً عن حدودها المرسومة؛ ولاسيما أنه في سياق حديث عن نوع خاص منها وهو الرسائل الديوانية التي تتسم بطابع رسميّ ربما لا تستساغ فيه حذلقة الشعر إن صح أن في الشعر حذلقة.

ومهما يكن من أمر فقد فات ابنَ المدبر أن يَميز بين أنواع التقديم، وفاته أن يفرق بين ما يَحسُن منه في الرسائل وما لا يَحْسُن. ومن يقرأ كلامه يظنّ أن التقديم محظور جميعُه، مع أن سيبويه رأى قــبله أن التقديم ظاهرة أصيلة في لسان العرب يلجؤون إليها عن وعي وإدراك، وهو ما أفصح عنه

---

(1) الحيوان، تح: عبد السلام هارون، ط1 مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1938، ج3، ص131-132.
(2) الحيوان 75/1.
(3) الرسالة العذراء، تح: زكي مبارك، دار الكتب المصرية 1931، ص19.
(4) الرسالة العذراء، ص21.

بقوله: "كأنهم إنما يقدمون الذي بيانُه أهمُّ لهم وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يُهِمّانهم ويعنيانهم"[1].

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان بعض القدماء قد عدّوا التقديم والتأخير ضرباً من المجاز[2]. وكان هذا منهم التفاتاً إلى ما يمكن أن يحتويه التقديم والتأخير من شعرية وفن فإن هذا فيما يبدو لم يكن ليخطر لأبي هلال العسكريّ ببال. ويلوح أنه قد اختار أن يحذو في أمر التقديم والتأخير حذو ابن المدبر فاعتبره هو أيضاً من سوء الرصف، قال: "وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتُمَكَّنَ في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التقديم والتأخير والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام ولا يعمّي المعنى... وسوءُ الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها"[3]. ولا ندري كيف نوفّق بين قول العسكريّ هنا في التقديم وبين قول آخر جعل فيه مدار البلاغة على تحسين اللفظ بدليل "أن الخطب الرائقة والأشعار الرائعة ما عُمِلت لإفهام المعاني فقط؛ لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الإفهام، وإنما يدل حسْنُ الكلام، وإحكامُ صنعته، ورونقُ ألفاظه، وجودةُ مطالعه، وحسنُ مقاطعه، وبديعُ مباديه، وغريبُ مبانيه على فضل قائله، وفهم منشئه"[4]. الحق أننا لا نستطيع أن نفهم كيف تكون المباني غريبة مع حَظْر التقديم والتأخير والحذف والزيادة. ويخيّل إلينا أن مصدر هذا التناقض هو اعتماد العسكري آراء بعض النقاد من دون أن يمحّص فيها أو يلتفت إلى ما يمكن أن يكون في جمعها على صعيد واحد من تناقض.

وإذا مضينا في الحديث عن التقديم والتأخير باعتباره أهم ما في المستوى التركيبيّ وجدناه يكون سائغاً في اللغات المعربة أكثر من تلك التي لا إعراب فيها، ولمّا كانت العربية لغة معربة كانت إمكانات التقديم والتأخير فيها كبيرة، وقد استثمرها الشعراء خير استثمار. وكيف لا وكثير من فنهم يقوم على تشكيل اللغة تشكيلاً جميلاً..؟!.. بيد أنهم في الحق لم ينفردوا بهذه الإمكانات بل شاركهم فيها غيرهم من مستعملي اللغة وإن كان ذلك على نحو ضيّق، وذلك أن العربية، إذ تتميز بكثير من الحرية في ترتيب أجزاء القول، تظلّ مع ذلك محتفظة ببعض القيود وكذلك ببعض الثوابت التي تختلف في درجتها وفي مدى ثباتها، ومن هنا فقد ارتأى بعض اللغويين[5] أن يَميزوا في هذا الصدد بين نوعين من الرتب: رتبة يجوز فيها التصرف وهي التي سميت بالرتبة غير المحفوظة التي تجيز لمستعمل اللغة شاعراً كان أو ناثراً أن يتصرف فيها كرتبة المفعول به ورتبة الخبر

---

(1) الكتاب، تح: عبد السلام هارون، دار القلم القاهرة 1966، ج1، ص34.

(2) انظر: أبا عبيدة: مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، ط2، مكتبة الخانجي دار الفكر القاهرة 1970، 12/1، 19 وانظر أيضاً: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص15-16 وابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص197. وقد أشار الزركشي فيما بعدُ إلى اختلاف العلماء في عد التقديم والتأخير من المجاز؛ فمن عدّه منهم فعلى اعتبار أن تقديم ما رتبته التأخير كالمفعول وتأخير ما رتبته التقديم كالفاعل نقلُ كلّ واحد منهما عن رتبته وحقه. انظر: البرهان في علوم القرآن، تح: يوسف المرعشلي ورفيقيه، ط2 دار المعرفة بيروت 1994، 303/3.

(3) الصناعتين، تح: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط1 دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1952، ص161.

(4) الصناعتين، ص58 والتأكيد من عندي.

(5) انظر: حسان، تمام: اللغة العربية؛ معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1979، ص207-210.

والظرف وما إلى ذلك[1]، ورتبة أخرى انفرد الشاعر بالتصرف فيها وهي الرتبة المحفوظة التي عدّ القدماء -خلا بعضهم- التصرف فيها واقعاً ضمن ما سمّوه "الضرورة"[2]، وكانت دراستهم لها تعني بجانب الصحة والسلامة النحوية، ولم يلتفتوا في الغالب إلى ما يمكن أن يكون فيها من فن وجمال. مع أنهم لو التزموا بتعريف الضرورة على نحو ما عرّفها بعضهم باعتبارها "ما وقع في الشعر دون النثر، سواء كان للشاعر عنه مندوحة أم لا"[3] لكانوا أنصفوا الشاعر، ولكان ذلك حافزاً لهم كي يلتمسوا السر الذي يدفع بالشاعر إلى أن يَسلك في بعض الأحيان سبيل ما سمُّوه الضرورة بالرغم من أن له عنه مندوحة.

وأيّاً ما يكن الأمر فإن كثيراً من جمال الشعر خاصة والكلام الأدبيّ عامة يرتد إلى ما في تركيبه وترتيبه من تميز وطرافة بحيث يصح أن يقال إن النظم في الشعر -قياساً إلى النثر- أقوى وأكثر اتضاحاً.

وكان عبد القاهر قد أقام كثيراً من تحليلاته للشعر على مفهوم "النظم" دون أن تفوته الإشارة إلى "إطباق العلماء على تعظيم شأن [هذا] النظم وتفخيم قَدْره والتنويه بذكره وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ"[4].

والناظر في كتاب "دلائل الإعجاز" يجد أن مفهوم النظم هو الفكرة المحورية فيه، وهو يقرّر بادئ ذي بدء "أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلَّق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتُجْعَل هذه بسبب من تلك"[5]. ثم هو يربط هذا التعليق بعلم النحو فيقول: "اعلم أن ليس "النظم" إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك، فلا تخل بشيء منها"[6]. ومن البديهيّ أن ربط النظم بالنحو يعني أن التعليق ليس أمراً عشوائياً غير مستند إلى قانون؛ إذ التعليق العشوائيّ لا ينتج عنه إلا هذيان. ولذلك أكّد عبد القاهر أن التعليق يجري ضمن ما تسمح به قوانين النحو، وهنا نلحظ أن كلام الرجل كان يتعلق بالرتب غير المحفوظة ويستبعد ما سميّ الرتب المحفوظة. ولئن كان في هذا تقليص لحرية الشاعر فإن ذلك نابع فيما يلوح من اعتقاد عبد القاهر أن مجال التعليق الذي يتيحه النحو للمبدع مجال واسع ورحيب.

(1) أنظر: ابن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة بيروت (د.ت) 382/2.

(2) وقد ألفت فيها كتب عدة من مثل كتاب: ضرائر الشعر، لابن عصفور، تح: السيد إبراهيم محمد، ط2 دار الأندلس بيروت 1982 وكتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة، للقزاز القيرواني، تح: المنجي الكعبي، الدار التونسية للنشر 1971. ولعل أهم دراسة حديثة في الضرورة دراسة محمد حماسة عبد اللطيف: الضرورة الشعرية في النحو العربي، ط1 مكتبة دار العلوم القاهرة (د.ت).

(3) البغدادي، خزانة الأدب، تح: عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي القاهرة 1967، 3/1.

(4) دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط2 مكتبة الخانجي القاهرة 1989، ص80.

(5) دلائل الإعجاز، ص55.

(6) دلائل الإعجاز، ص81

ويؤكد عبد القاهر أن الفصاحة هي فصاحة تأليف، وأن هذا التأليف لابد أن يقود إلى معنى، وأن المعنى في تركيبٍ مّا لا يمكن أن يظلّ هو هو في تركيب آخر دون أن يفقد بعض مزاياه وبعض حسنه وزينته. وعبد القاهر في هذا يستهدي بمقولة الجاحظ في الصياغة فينقلها بنصها كما وردت عند صاحبها[1]، ويبني عليها فيما يبدو كثيراً مما أتى به فيقول مثلاً: إن "سبيل المعاني سبيلُ أشكال الحُلِيّ كالخاتم والشُّنُف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غُفلاً ساذجاً، لم يعمَل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن أتى بما يقع عليه اسم الخاتَم إن كان خاتماً، والشُّنُف إن كان شنفاً، وإن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيلُ المعاني، أن ترى الواحد منها غُفلا ساذجاً عاميّاً موجوداً في كلام الناس كلّهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصَّنَعُ الحاذق حتى يُغْرِب في الصنعة، ويُدِقُّ في العمل، ويُبدِع في الصياغة"[2].

ويعمد عبد القاهر إلى أن يقابل بين قول الناس: "الطبع لا يتغير" أو "لستَ تستطيع أن تخرج الإنسان عما جُبل عليه" وقول المتنبي:

يُراد من القلب نِسْيانُكُم ... وتأبى الطباعُ على النّاقِلِ

فيرى في قول الناس "معنىً غُفْلاً عامياً معروفاً في كل جيل وأمة" في حين أن قول المتنبي "قد خرج في أحسن صورة، وتحول جوهرة بعد أن كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً"[3]. وما يُلحظ ههنا أن عبد القاهر يقف عند حدود التذوق ومجرد الإحساس بالجمال من دون أن يعلل السر من وراء ذلك الجمال الذي رآه في قول المتنبي، ومن دون أن يكشف شيئاً من تلك الفروق التي ارتفعت بقول المتنبي عن أن يكون غفلاً عاميّاً.

ويرى عبد القاهر أن لكل نظم، سواء كان هذا النظم في شعر أم في نثر، خاصياته المعنوية التي لا يمكن أن يترجمها أو يقوم مقامها نظم آخر، وهكذا يؤكد أنه "لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغرنّك قول الناس: "قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأدّاه على وجهه"، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأمّا أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تَعقِلَ ههنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشنفين، ففي غاية الإحالة، وظنٌّ يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة"[4].

ويلجأ عبد القاهر في بيان جماليات النظم أحياناً إلى تفكيك الشعر على نحو نثريّ كي يقارن

---

(1) انظر: دلائل الإعجاز، ص255-257.

(2) دلائل الإعجاز، ص422-423.

(3) دلائل الإعجاز، ص423.

(4) دلائل الإعجاز، ص261.

بين العبارة الشعرية وما آلت إليه بعد التفكيك من انعدام الرونق الذي كان لها، ومن ذلك وقوفه عند قول إبراهيم بن العباس يخاطب الوزير محمد بن عبد الملك الزيات:

فلو إذ نبا دهر وأُنكر صاحبٌ ... وسُلّط أعداءٌ وغاب نصيرُ
تكونُ عن الأهوازِ داري بنَجْوَةٍ ... ولكنْ مقاديرٌ جَرَتْ وأُمورُ
وإني لأرجو بَعْدَ هذا محمَّدا ... لأفضلِ ما يُرْجَى أخٌ ووزيرُ

ويعلّق بعدها قائلاً: "فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقّد السبب في ذلك فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو "إذ نبا" على عامله الذي هو "تكون"، وأنْ لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر، ثم أن قال: "تكون"، ولم يقل "كان"، ثم أن نكّر الدهر ولم يقل: "فلو إذ نبا الدهر"، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بَعدُ، ثم أن قال: "وأنكر صاحب" ولم يقل: وأنكرت صاحباً. لا ترى في البيتين الأولين شيئاً غير الذي عددته لك تجعله حسناً في "النظم""[1].

ومع أن عبد القاهر أراد بعبارته الأخيرة أن يسدّ على غيره باب كشف محاور أخرى لجمال النظم في الأبيات فإنه نسي فيما يبدو أن يشير إلى أشياء من مثل تقديم شبه الجملة "عن الأهواز" على اسم "تكون" وخبرها. كذلك لم يشر إلى حذف المسند إليه في قوله: "ولكن مقادير جرت وأمور"، ولم يشر إلى حذف خبر أمور، كما أنه لم يتوقف عند علة إفراد الشاعر لكلمات "دهر" و "صاحب" و "نصير"، في حين جمع "أعداء" و "مقادير" و "أمور"، ولم يشير إلى سبب تنكير الجميع، ولا إلى سبب استعمال "لكن" مخففة مهملة. ثم إن عبد القاهر وقف بتحليله عند البيتين الأولين وغفل عن ارتباطهما بالبيت الثالث مع أن الثالث هو بيت القصيد؛ لأن الأولين إذا أفلحا في الإثارة فسيكون للثالث مفعوله. كذلك فإن عبد القاهر أشار إلى تقديم الظرف "إذ" من دون أن يكشف عمّا أفاده أو ما يمكن أن يفيده هذا التقديم. ويلوح لنا أن مجيء "لو" هنا متبوعة بالظرف "إذ" وتقديم هذا الظرف على متعلّقه "تكون" ثم اتباع "إذ" بأربع جمل استغرقت معظم البيت الأول؛ كلُّ ذلك من شأنه أن يجعل المتلقي منجذباً بل متلهفاً لسماع ما يريد الشاعر أن يتحسّر عليه عبر الأداة "لو" التي أفادت هنا التمني أصلاً، حتى إذا وصل المتلقي إلى البيت الثاني كان حفياً متأثراً بهذا الذي يتحسّر عليه الشاعر، ومن ثم لم يكن على الشاعر حرج إن هو طلب الغوث والنجدة، وذلك ما كان منه في بيته الأخير.

ومن الأمثلة التي وقف عندها عبد القاهر واتضحت فيها المقارنة بين التركيب الشعريّ والتركيب النثري قول الشاعر:

سَالتْ عليه شِعابُ الحيِّ حين دعَا ... أنصارَهُ بوجوهٍ كالدنانيرِ

فقد لاحظ عبد القاهر أن طرفاً من جمال هذا البيت يرتد إلى ما فيه من استعارة، ولكنه رأى أن

[1] دلائل الإعجاز، ص86.

"هـذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخّى في وضـع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملُحت ولَطُفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها". وكأن عبد القاهـر أحـسَّ بـأن كلامه هذا لا يخلو من إجمال وعدم إقناع، ولذا راح يبرهن على صحة دعواه ويقـول: "وإن شـككت فاعمَد إلى الجارّين والظرف فأزِلْ كلاً منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فـيه، فقل: "سالت شعاب الحي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره"، ثم انظر كيف يكون الحال، وكـيف يذهـب الحسـن والحلاوة؟ وكيف تُعدم أريحيتك التي كانت؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدهـا؟"[1]. ولعـل هـذا الـذي يقوله عبد القاهر يصبّ في معنى ما قاله الجاحظ من قبلُ وهو أن "الشـعر... متى حُوّل تقطّع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجُّب منه لا كالكلام المنثور"[2].

ويجـد المـرء عند ابن رشد إشارات مهمة إلى ما تسهم به العناصر التركيبية من إضفاء صفة الشعرية على الكلام، ويستعمل ابن رشد في هذا الشأن مصطلح "التغيير" ويتخذ من الكلام العاديّ أو القـول الحقيقـيّ منطلقاً نحو الشعرية، وذلك إذ يرى أن القول الحقيقيّ إذا غُيّر "سمّي شعراً أو قولاً شـعرياً، ووُجد له فعل الشعر"[3]. وحين يعرض ابن رشد لجملة التغييرات التي تصيب القول فيكون بهـا شـعراً أو قـولاً شعرياً يذكر منها الحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير، وهي كلها مما يدخـل في المستوى التركيبي، يقول: "وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجدتها بهذه الحال [أي على نحـو مـا ذكر من التغيير] وما عدا من هذه التغييرات فليس فيه من معنى الشعرية إلا الوزن فقط. والتغـييرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة بإخراج القول غير مخرج العادة، مـثل: القلـب والحـذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب، وبالجملة: من المقابل إلى المقابل، وبالجملة بجميع الأنواع التي تسمّى عندنا مجازاً"[4]. ولا غرو أن يجعـل ابـن رشـد ضـروب التغيير كلّها مجازاً مادام أنّ بين التغيير والمجاز نوعاً من المشاكلة المعنوية؛ إذ إن المجاز انتقال وفي الانتقال تغيير، والتغيير انتقال، أي أن فيه نوعاً من المجاز.

ويمكن أن يلحظ المرء بعد ذلك أن المباحث البلاغية الخاصة بهذا المستوى التركيبي قد تأصلت في التراث البلاغيّ بعد عبد القاهر، وصارت لها قواعد وأسس يمكن بها ضبط النصوص وروزها. لكنّ المرء يلحظ في الوقت نفسه أن هذا التراث قد نظر بعين الشك والريبة إلى ما يكون من تصرف ضمن ما سمّي الرتبة المحفوظة، ومن هذا القبيل أنْ عدّ ابن الأثير كلّ تقديم في غير محلّه "معاظلةً" من مثل تقديم الصفة أو ما يتعلق بها على الموصوف، وتقديم الصلة على الموصول وما سوى ذلك.

(1) دلائل الإعجاز، ص99.
(2) الحيوان 75/1.
(3) تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة 1971، ص 149.
(4) المصدر السابق، ص101.

مثال ذلك قول الشاعر:

فَقَدْ والشكَّ بيّن لي عناء ... بوَشْكِ فراقهم صَرِدٌ يَصيح

فإنه قدّم قوله: "بوشك فراقهم" وهو معمول "يصيح" و "يصيح" صفة لصرد؛ قدّمه على "صرد"، وذلك قبيح[1].

ومن ذلك أيضاً تقديم خبر "كأن" عليها في قوله:

فأصبحت بعد خطَّ بهجتها ... كأنّ قَفْراً رسومُها قلمَا

والأصل في هذا البيت "فأصبحت بعد بهجتها قفراً، كأن قلماً خطَّ رسومها".

وربما يكون من وراء بعض ما سمّاه ابن الأثير وغيره "معاظلة" بعضُ غايات خفيّة يصعب اكتشافها بيسر، ولعلّ ابن الأثير أحسّ بشيء من ذلك حين ذكر في سياق حديثه عن المعاظلة أن الفرزدق كان يُكثر من التعاظل حتى "كأنه يقصد ذلك ويتعمّده"[2]. وليس ذلك غريباً عليه وهو الذي وجّه إلى النحاة قولته الشهيرة: "عليّ أن أقول، وعليكم أن تحتجوا"[3]. ونحن نحسب أن ملاحظة ابن الأثير يمكن أن تُنمَّى ويُبْحَث عن السرّ من وراء هذه القصدية والتعمّد، وهو باب من الدرس إن كان فات ابنَ الأثير خوضُه فإنه لم يزل مفتوحاً للدارسين. وقد حاول إبراهيم أنيس مثلاً أن يجد تسويغاً ما لأحد أشهر أبيات الفرزدق التي قيل إنها واقعة في التعقيد والمعاظلة وهو قوله:

وما مثله في الناس إلا مملَّكاً ... أبو أمه حيٌّ أبوه يقاربه

قال: "ألستَ ترى معي أن المعاني قد تزاحمت في ذهن الفرزدق، فتزاحمت الألفاظ واختلط بعضها ببعض، بينما الشاعر في شغل عنها، وقد تملكته العاطفة وسيطرت عليه الفكرة فلم يعبأ بنظام الكلمات على النحو المألوف"[4].

وثمة بعد ذلك إشارة تبدو لنا ثمينة في التنبيه على ما تمتاز به لغة الشعر من النثر في أمر التركيب، فقد ذكر بهاء الدين السبكي (ت 763هـ) أن بعض ما قد يُحكَم عليه بالضعف في الكلام النثريّ قد يختلف حاله إذا ما وُجد في الشعر فيغدو قويّاً وفصيحاً. وقد وردت هذه الإشارة من السبكي في سياق نقاشه للخطيب القزويني (ت 739هـ) في تضعيفه عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة، وهنا ينقل السبكي اختلاف العلماء فيه يقول: "وقد اختُلف في جواز ذلك؛ فالجمهور على منعه، وجوّزه أبو الحسن والطوال وابن جني وابن مالك مستدلين بقوله:

جزى ربُّه عني عديَّ بن حاتم ... جزاءَ الكلاب العاويات وقد فعل

(1) المثل السائر، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة النهضة مصر القاهرة 1959-1962، ج2 ص227.
(2) المثل السائر 229/2.
(3) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر 1966، ج1، ص89.
(4) من أسرار اللغة، ص347.

ثم قال: "واعلم أن المصنف [أي القزويني] والشراح [أي شراح التلخيص] قالوا: إنما كان ضعيفاً لأن ذلك ممتنع عند الجمهور، ولا يجتمع القول بضعفه وكونه غير فصيح مع القول بامتناعه، فإن أرادوا أنه جائز ولكنه ضعيف لأن الأكثر على امتناعه... فلا يلزم من القول بجواز ما منعه الجمهور الاعتراف بضعفه، فربما ذهب ذاهب إلى جواز شيء مع فصاحته مع ذهاب غيره إلى امتناعه... وعليه اعتراض ثان وهو أن هذا على تقدير جوازه وضعفه ليس مثالاً صحيحاً، لأن هذا ليس ضعفاً في الكلام... ثم ذلك الضعف ربما كان في النثر دون الشعر؛ لأن ضرورة الشعر كما تجيز ما ليس بجائز فقد تقوي ماهو ضعيف، فعلى البيانيّ أن يعتبر ذلك، فربما كان الشيء فصيحاً في الشعر غير فصيح في النثر"[1].

وهكذا نرى ههنا محاولة للتمييز بين مستويين من اللغة. مستوىً نثريّ وآخر شعريّ، وهما مستوياته بينهما تداخل واختلاف يجعل انطباق القواعد عليهما جميعاً أمراً محيّراً، وهي حيرة عبَّر عنها المستشرق الألماني شبيتالر فدعا إلى ضرورة "فصل الشعر عن النثر، عند التحدث عن بناء الجملة، ووضع قواعد لنظامها؛ لأنه ما دامت أية ظاهرة نحوية معينة لا تعرف إلا في الشعر فإنها لا تصلح ظاهرة عامة، تنطبق على النثر كذلك"، ولكنّ شبيتالر لا يلبث أن يستدرك بأن "هناك صعوبة معينة، وهي أن بعض التعبيرات الشعرية قد انتقلت إلى النثر كذلك، ولا يمكن الفصل الحاد بين الشعر والنثر في ذلك"[2]. والحقّ أن هذه الدعوة إلى فصل الشعر عن النثر في بناء القواعد دعوة قديمة نجدها مثلاً عند أبي البركات الأنباريّ (ت577هـ) حين قرّر أن "الكلام به يتحصل القانون دون الشعر"[3]. ولكنّ هذه دعوة بقيت من دون تطبيق.

□

■ المصادر:

ـ إعجاز القرآن، الباقلاني، دار المعارف بمصر (د.ت).

ـ الاقتراح، السيوطي، ضبط وتعليق أحمد سليم الحمصي، ومحمد أحمد قاسم، ط1، جروس بيرس 1988.

ـ الامتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939-1942.

ـ الإنصاف في مسائل الخلاف: تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1961.

ـ البرهان في علوم القرآن، تح: يوسف المرعشلي ورفيقيه، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1994.

ـ البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1948.

---

[1] عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، طبع مع مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح. المطبعة الأميرية ببولاق 1317هـ/1/98-99.

[2] عبد التواب، رمضان: فصول في فقه اللغة العربية، ط3، مكتبة الخانجي القاهرة 1987، ص157.

[3] الإنصاف في مسائل الخلاف، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة 1961، 2/520.

ـ تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971.
ـ الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، ط1، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1938.
ـ خزانة الأدب، البغدادي، تح: عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي، القاهرة 1967.
ـ الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، د.ت.
ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تعليق: محمود محمد شاكر، ط2، مكتبة الخانجي القاهرة، 1989.
ـ الرسالة العذراء، تح: د.زكي مبارك، دار الكتب المصرية، القاهرة 1931.
ـ الرواية والاستشهاد باللغة، محمد العيد، عالم الكتب، القاهرة 1972.
ـ الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، 1966.
ـ الصناعتين، العسكري، تح: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة 1952.
ـ الضرائر، ابن عصفور، تح: السيد ابراهيم محمد، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1982.
ـ الضرورة الشعرية في النحو العربي، محمد حماسة عبد اللطيف، ط1، مكتبة دار العلوم، القاهرة د.ت.
ـ طبقات فحول الشعراء، ا بن سلام، شرح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة. د.ت.
ـ عروس الأفراح، طبع في مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح: المطبعة الأميرية، بولاق، 1317هـ، فصول في فقه اللغة العربية، رمضان عبد التواب، ط3، مكتبة الخانجي القاهرة، 1987.
ـ الكتاب، سيبويه، تح: عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة 1966.
ـ اللغة العربية، معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.
ـ ما يجوز للشاعر في الضرورة، القزاز القيرواني، تح: المنجي الكعبي، الدار التونسية للنشر 1971.
ـ المثل السائر، ابن الأثير، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1959.
ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة، تح: محمد فؤاد سزكين، ط2، مكتبة الخانجي ـ دار الفكر ـ القاهرة 1970.
ـ محاورات مع النثر العربي ـ سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ 1997.
ـ من أسرار اللغة، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1972.

التَّحامُـق في الشعر المملوكي

الدكتور محمد عبد القادر أشقر

ملخص البحث

يتناول *هـذا البحث ظاهرة شعرية برزت بوضوح في العصر المملوكي (648-923 هـ) هي التحامق. والتحامق سلوك إرادي يلجأ إليه الشاعر للتعبير عن همومه ومشكلاته بأسلوب مضحك، يسخر فيه من نفسه، وينزلها أسوأ منزلة، ليضحك الآخرين عليه، فيكسب من وراء ذلك مالاً وشهرة ومكانة.*

وقد تناول الشعراء المتحامقون قضايا كثيرة في أشعارهم؛ كالحديث عن فقرهم وسوء أحوالهم وما يعانونه من إهمال وتدني منزلة في المجتمع، كما انتقدوا مجتمعهم وأهله انتقاداً ساخراً، وكشفوا كثيراً من مفاسده وخباياه، مما يضيف إلى ما كتبه المؤرخون عن العصر المملوكي إضافات مهمة، وهذا ما جعل شعر التحامق وثيقة اجتماعية ونفسية بالغة الأهمية.

ومما يزيد هذا البحث أهمية أن نماذجه محصورة في الشعر الفصيح فقط، وفي شعراء معروفين، حظهم من الشهرة آنذاك كبير.

وقد تناولت في هذا البحث أسباب بروز التحامق في الشعر العربي، من خلال مقدمة سريعة تكلمت فيها على نشأته وأشهر أعلامه في العصر العباسي، ثم أسهبت القول في أسباب بروزه في العصر المملوكي، وذكرت أهم الأهداف التي سعى الشعراء المتحامقون للوصول إليها، كما تحدثت عن موضوعات هذا الشعر وأهم سماته الفنية، وختمت البحث بالكلام على أهم النتائج التي توصلت إليها.

وصَيَّرَ لي حُمْقِي بِغالاً وغِلْمةً وكنتُ زمانَ العقلِ ممتطياً رجلي(1)

بهذا البيت الصريح العميق الدلالة يوضح (أبو العِجْل)- وهو شاعر مغمور عاش في بغداد في القرن الثالث الهجري- أسباب انصرافه عن العقل إلى الحماقة، في زمان حصل فيه اختلال في القيم

والمفاهيم، ولم يعد عقله قادراً على أن يوصله إلى ما يريد من مال وجاه، فلجأ إلى الحماقة والاستخفاف بالعقل ليحصل على كل ما يريد، فامتلك المال، وبه امتلك الغلمان لخدمته، والبغال لمركوبه، بعد أن كان لا يملك شيئاً يركبه سوى رجله! فأي حق رُفع وأي باطل وُضع! ولماذا استخف هذا الشاعر بالعقل، ولجأ إلى الحماقة؟ أهو أحمق، أم أنه عاقل يدعي الحمق؟ ولماذا يدعي الحمق؟ أهنالك أسباب موجبة لهذا الادعاء، أم أنه انحراف في السلوك؟ وهل هذا السلوك يخصه وحده من بين الخلق، أم أنه ظاهرة واضحة بحاجة إلى دراسة وتحليل وتفسير؟ وهل هذا السلوك يخص عصراً ومكاناً محددين، أم أنه موجود في كل عصر ومصر؟

وقبل الإجابة عن هذه التساؤلات لا بد من تعريف التحامق وتحديد معناه. التحامق لغة مأخوذ من "الحُمْق والحُمُق: أي قلة العقل.. وانْحَمَق واستَحْمَق الرجلُ إذا فَعَل فعلَ الحمقى.. وتحامق فلانٌ إذا تكلف الحماقة.."(2). وهذا يعني أن الحمق خُلُقٌ طُبع عليه بعض الناس، وهو غير التحامق، لأن المتحامق إنسان سوي العقل، وإنما يدعي الحماقة، وليست فيه، كأبي العِجْل الذي لم يكن أحمق، بل كان يتحامق ليكسب ما يريد.

ولم يكن هذا التحامق وليد عصر وزمن محددين، بل إنه وجد منذ وجد الظلم والاضطهاد، ومنذ أن وجد غني وفقير. وهذا السلوك لم يكن من مبتدعات الشاعر أبي العجل، بل سبقه إليه بعض الشعراء، وخلفه فيه آخرون، عرب وأعاجم؛ فممن سبقه إليه من الشعراء أبو دلامة (زَنْد بن الجَوْن 161هـ) وأبو الشَّمَقْمَق (مروان بن محمد 200هـ)، وهما من الموالي الفرس، وممن خلفه فيه أبو العِبَر (محمد بن أحمد 250هـ) وهو عربي عباسي ينتهي نسبه إلى العباس بن عبد المطلب، عم النبي عليه الصلاة والسلام، وكان شاعراً مطبوعاً صالح الشعر، وله شعر يغنى به، حتى إن أبا الفرج الأصفهاني أورد بعضاً منه في كتاب الأغاني(3)، ووصف أبا العِبَر فيه بأنه أديب فاضل، لكنه اضطر إلى التحامق بعد أن ".. رأى الحماقة أَنْفَق وأنفَعَ له.."(4). وقد عاد هذا التحامق عليه بالنفع الكبير؛ إذ "كسب بالحمق أضعاف ما كسبه كل شاعر كان في عصره بالجد، ونَفَق نفاقاً عظيماً، وكسب في أيام المتوكل مالاً جليلاً"(5). وفي القرن الرابع الهجري برز هذا السلوك بوضوح أكبر عند شاعرين مشهورين أدارا معظم أشعارهما في العبث والمجون والتحامق، هما ابن حجّاج (حسين بن أحمد 391هـ) وهو شاعر من الموالي الفرس، وابن سُكَّرة الهاشمي العربي (محمد بن عبد الله 385هـ). وكان لنشاط الكُدْية (التسول بأسلوب لا يخلو من الحيلة) في القرن الرابع الهجري وما بعده أثر كبير في تطور التحامق، فقد ذكر الهمذاني (398هـ) أسماء عدد من هؤلاء الشعراء والمُكْدين، وذكر أطرافاً من أساليبهم في الاحتيال، وساق بعضاً من أشعارهم التي تصوّر ذلك، ولا سيما أشعار الأحنف العُكْبَري (358هـ). ولعل شخصية أبي الفتح الإسكندري- بطل مقامات الهمذاني- نموذج لهؤلاء المكدين. وقد جاء على لسانه شعر يصف التحامق ويحتج له، من مثل قوله في آخر المقامة الساسانية(6):

هـــذا الــزمانُ مَشُـــومُ كمـــا تـــراه غَشُـــومُ
الحُمْــقُ فـــيه مَلــيحُ والعقــلُ عَيْـــبٌ ولُـــومُ
والمـــالُ طَـــيْفٌ ولكـــنْ حَـــوْلَ اللـــئامِ يَحـــومُ

فالـتحامق إذا سلوكٌ مقصود، بدافع التكسب، بعد أن أدرك الشاعر أن العقل صار غُلاً في رقبة صـاحبه، وأن الحمـق سيفتح له أبواب الرزق التي سُدَّت في وجهه وفي وجوه العقلاء والفضلاء، فسلك هذا المسلك، مضحياً بكرامته وعفته، مضحكاً الناس عليه، مُنْزِلاً نفسه أسوأ منزلة.

وفـي العصـر المملوكـي (648-923هـ) زادت حدة التحامق، فبعد أن كان شعراء التحامق الذيـن أشـرنا إليهم في العصر العباسي من الشعراء الصغار، أو ممن لم يصيبوا شهرة كبيرة صار كثـير من الشعراء المتحامقين في العصر المملوكي من كبار شعراء عصرهم، بشهادة كل من ترجم لهم أو تحدث عن أشعارهم، مما يعني أهمية هذا اللون من النظم ورواجه في العصر المملوكي حتى صـار ظاهـرة تستدعي الدرس والتفسير. فما الأسباب التي هيأت لذلك؟ من الصعب أن نرجع هذه الظاهـرة إلـى سـبب واحد، بل لا بد من اجتماع عدد من الأسباب لتفسيرها. ويمكن الإشارة إلى أهمها، وهي:

1-كـثرة الحـروب الخارجـية (ضـد الـروم والصليبيين والمغول) والفتن الداخلية (ثورات الخارجين على سلطة الخلافة، والطامعين فيها من الأمراء والنواب وغيرهم، وثورات الأعراب..)، ومـا نـتج عـن ذلـك من اختلال الأمن، وانعدام الاستقرار، وانتشار الفقر، والخوف من الحاضر والمسـتقبل معاً، فاتجه الناس وجهات مختلفة؛ فمنهم من تزهد وتصوف، ومنهم من تماجن وتحامق، ومـنهم من امتهن اللصوصية والسرقة والاحتيال وقطع الطريق على الناس، ومنهم من اعتزل الدنيا والناس، ومنهم من هجر الأوطان..

2-فسـاد السياسـة والإدارة، وتدنـي مستوى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وكـثرة مـا أصـاب الـبلاد من كوارث طبيعية وأوبئة، فقد تسلط المماليك على الحكم، وباتوا هم المتصـرفين فـي مختلف أموره. ومن المعلوم أن المماليك- ومعظمهم من الأتراك- لم تكن لديهم خـبرة كافية في شؤون الحكم والإدارة، بل كانت لهم دراية تامة في شؤون الحرب. ومما زاد الطين بلة تولي كثير منهم السلطة، وهم ضعاف صغار السن، حتى بلغ عدد السلاطين الصغار في العصر المملوكي "سبعة عشر طفلاً، منهم ستة أطفال تتراوح أعمارهم بين الثانية والعاشرة من العمر، وأحد عشـر طفـلاً بين العاشرة والسادسة عشرة، وامتدت سنوات حكمهم جميعاً قرابة نصف قرن"(7). فكـيف سيدبر هؤلاء الصغار شؤون البلاد وهم عاجزون عن تدبير شؤونهم هم؟ حتى إن بعضهم لم يكن قادراً على التحكم في أمر طعامه، كالسلطان الناصر محمد بن قَلاوُوْن أعظم سلاطين المماليك؛ إذ منع عنه أمراؤه- عندما كان صغيراً- بعض الأطعمة سنة 698هـ(8). لذا كان من الطبيعي أن يـتحكم فـيهم الأمـراء والقواد والنواب والنساء، ويسيروهم كما يشاؤون. كما أن كثيراً من الحكام

وصـل إلى الحكم عن طريق الاغتيالات والدسائس والمؤامرات، فتحولت عصورهم إلى ظلمة ودم وقمع.

ولم يكن وزراء أولئك الحكام وأمراؤهم وولاتهم أحسن حالاً منهم، بل كانوا امتداداً لهم، ينهبون ويسـلبون، متخذيـن مـن مناصبهم ستاراً يحتمون به. وكثير من هؤلاء لم يكن لهم خبرة كافية في الإدارة والسياسة، بل إن كثيراً منهم كان أمياً، ومنهم من انتقل إلى منصبه من حرفته؛ فكثر الوزراء والـولاة ممـن كـانوا يعملـون طباخين ونجارين ولحامين وفلاحين ومهرجين وقوادين وحلاقين وحلوانية(9). وقد توصل هؤلاء إلى مناصبهم عن طريق الرشوة والمال والقتل والدسائس. ولما كان بقـاؤهم فـي مناصبهم مرهوناً بما يدفعونه للسلطان وغيره من مال، وما يقدمونه له من ولاء غير مشـروع كان لا بد لهم من أن يظلموا الناس ليستخرجوا منهم المال الذي سيعينهم في أمورهم تلك، ولو كان ذلك على حساب العدل والدين والأخلاق.

وكان الشعراء ضمير الأمة الحي، يستشعرون المصيبة قبل وقوعها، ويبصرون مواطن النقص والخطـر والشـر، وينـبهون عليها، منتقدين ساخرين(10). وقد سخر الشعراء والعامة من هؤلاء الفاسـدين، وأطلقوا عليهم ألقاباً طريفة، تفصح عن ضيق الناس بهم؛ فقد أطلقوا لقب (الفول المقشّر) علـى الأمـير (قُطْلُوبُغـا الفَخْري) مُقدّم الجيوش الشامية، ولقب (فأر السُّقوف) على محتسب مصر الشـريف ناصـر الدين، لأنه كان يسترق السمع في الأسواق، ويلاحق الباعة ظلماً، ولقب (حِمّص أخضـر) على نائب الشام (طَشْتَمُر البَدْري)، يشيرون بذلك إلى ما كانت عليه نفسه من تقلُّب وتلوُّن. ومن المعلوم أن الحمص الأخضر له قلبان!(11)

لذا كان الناس يظهرون فرحتهم وشماتتهم بعزل هؤلاء الظالمين أو معاقبتهم، كما حدث للأمير علـم الديـن سَنْجَر الشّجاعيّ (693هـ) وزير الناصر محمد بن قلاوون؛ فقد كان هذا الوزير سيّئ السيرة، كثير الظلم، طموحاً "حدثته نفسه بما فوق الوزارة، فكان في ذلك حتفه وقتله"(12). وقد فرح الـناس بذلـك؛ إذ حُمل رأسه وطيف به على أبواب الناس ولا سيما الأقباط، فتسابقوا في لطمه باليد والحذاء، حتى "بلغت اللطمةُ على وجهه بالمداس نِصْفاً، والبَوْلَةُ عليه درهماً"(13). وقيل في الشماتة به شعر كثير(14).

وكـان الـناس يـرجون خيراً في القادم الجديد من هؤلاء الحكام، فلعله يكون أفضل من القديم الـراحل، لكن آمالهم سرعان ما تذهب أدراج الرياح، وإذا الظالم هو الظالم، ودولة الظلم هي دولة الظلم، كما يقول أبو شامة المقدسي (665هـ)(15):

كلما قلتُ دولـةُ الحـاكمِ الجا ... ئـرِ زالـت قامـت علينـا أُخـرى

وقـد تضرر الفلاحون كثيراً من سوء إدارة البلاد، ومن كثرة الكوارث الطبيعية– من فيضانات وزلازل وقلة أمطار..– وما نتج عنها من أوبئة وغلاء ومجاعات، فهجروا الريف إلى المدن، لعلهم يجـدون مـا يسد الرمق، فأهملت الأرض، وقلّت الأيدي العاملة في الريف، وزاد عدد العاطلين عن العمـل في المدن، فكثر التسول والتشرد واللصوصية. وهجر آخرون البلاد إلى غيرها لشدة فقرهم،

وللبحث عن مصدر جديد للرزق. وقد وصف هذا الوضع أبو الطيب السَّبْتي، وهو أديب فاضل، ترك القاهرة بعد الغلاء الشديد الذي حل بها عام 695هـ قائلاً: "لو وجدتُ بالقاهرة رغيفين ما خرجت منها"(16)، في حين تحول كثير من هؤلاء المشردين والفلاحين إلى السرقة وقطع الطريق، مما دعا الحكومة "إلى المناداة بين حين وآخر بخروج أهل الريف من القاهرة، وعودتهم إلى بلادهم. ولكن لم يُعْمَلْ بمثل هذه الأوامر"(17). وفي هذه المجاعات أكل الناس كل شيء، مما يؤكل ومما لا يؤكل؛ فأكلوا الميتة والكلاب والقطط، بل إن بعضهم أكل بعضاً!!(18) مما جعل عدد سكان مصر في العصر المملوكي في تناقص مستمر، ".. من ثمانية ملايين إلى قرابة ثلاثة ملايين"(19) في نهاية حكم المماليك.

وانتشر الفساد في مختلف إدارات البلاد، وكثرت الرُّشا، وصار كثير من الوظائف الكبيرة والصغيرة مرهوناً بما يدفعه المرء من رُشاً في سبيلها؛ ففي سنة 746هـ "اشتهر أخذ البراطيل للسلطان، فقصده كل أحد لطلب الإقطاعات والرزق والرواتب"(20). وقد وقفت الدولة موقفاً غريباً من هذه الرشا، فلم تمنعها، بل عملت على تنظيمها، فأحدثت ديواناً لها سمته "ديوان البَذْل أي ديوان البراطيل"(21)، مهمته تنظيم الرشوة وتوصيلها إلى أصحابها؛ إذ يأتي الطامع في المنصب إلى هذا الديوان، ويعرض مسألته، وينتظر ليعلم مبلغ المال الذي يجب أن يدفعه لقاء ذلك المنصب.

وامتد سيل الرشا حتى وصل القضاء، وكثر تعيين القضاة عن طريقها، وتسابق بعض القضاة في دفع الرشا؛ ففي سنة 911هـ تولى القاضي جمال الدين القَلْقَشَنْدي قضاء الشافعية بمصر "وكان قد سعى فيها بثلاثة آلاف دينار، ثم سعى عليه ابن النقيب بخمسة آلاف دينار!"(22). وقد تحدث قاضٍ شاعر هو ابن الوَرْدي (عمر بن مظفر 749هـ) عن فساد القضاء في زمانه من خلال عدد من القضاة، سمى أحدهم، وأسهب في الحديث عنه- في مقامة طويلة- وعن وسائله غير المشروعة في الوصول إلى منصبه، وفي ظلمه للناس(23). وهذا يعني أن على صاحب المنصب أن يجمع ما يستطيع من مال ليسترد ما كان قد دفعه من رشوة لتولي ذلك المنصب، أو ليضمن بقاءه فيه، لأن الطامعين كثيرون، وقد يأتي من يدفع أكثر منه فيأخذ منه منصبه(24). ومن ها هنا كثر تغيير الولاة والقضاة والحكام والوزراء كثرة لافتة للنظر، وبعضهم لم يُمضِ إلا شهراً في ولايته أو يوماً واحداً(25)، مما أدى إلى انتشار الظلم وضياع الحق والعدل. صحيح أن عدداً من القضاة ظل متمسكاً بدينه وأخلاقه، فلم يسع خلف القضاء لفساد الحكام، وخشيته من ألا يقيم حدود الله، ففضل لزوم بيته على أن يخسر دينه، لكن هؤلاء كانوا قلة، ولقوا من بعض الحكام الفاسدين أسوأ معاملة؛ فقد "ضُرِب جماعةٌ من السَّلَف على أن يَلُوا القضاء، فأبَوْا، وسُمِّرَ بابُ عليّ بن خَيْران مدة. وما ذاك إلا لأنهم يخشون ألا يقيموا فيه الحق لفساد الزمان"(26)، ومنهم من أودِع السجن لجهره بكلمة الحق أمام بعض الحكام الفاسدين(27).

ومما زاد الأمور سوءاً تقاعس كثير من الحكام عن معالجة ما يصيب البلاد من كوارث وأوبئة وغلاء، فلم يفكروا كثيراً في إيجاد طرائق نافعة تحد من جبروت الطبيعة، وتقف عائقاً أمام النكسات

الاقتصادية المتتالية، بل انحصرت أفعالهم في دعوة الناس إلى التضرع لله كي يرفع عنهم ما أصابهم، أو في توزيع بعضهم على الوزراء والأمراء لإطعامهم، أو في تحميل أهل الذمة ما أصاب المسلمين من مصائب بسبب فساد أهل الذمة وشربهم للخمور.. بل إن كثيراً من الرؤساء والحكام كانوا يهربون من البلاد إلى الأرياف البعيدة منتظرين جلاء الغمة، فيفسحون المجال بذلك للعامة واللصوص لإحداث الشغب والفوضى والسرقة، فإذا هدأت الأمور "رجع أكثر الرؤساء إلى القاهرة"(28)، وكأنهم غير معنيين بما يجري للناس.

3-تدني منزلة الشعر والشعراء: فقد ابتعد كثير من الحكام المماليك عن الشعراء لانشغالهم بأمور الدفاع عن البلاد ضد الصليبيين والمغول، أو لانصرافهم إلى القضاء على الفتن السياسية التي كانت تحدث في قصورهم، وهي فتن كان يقودها أمراء ووزراء طامعون في الحكم، ضربوا صفحاً عن مصالح البلاد والعباد، منصرفين إلى الدسائس والمؤامرات، أو لعُجْمة كثير من الحكام المماليك، ولا سيما الذين جُلبوا إلى السلطنة كباراً كالسلطان قلاوُون مثلاً، فقد كان "قليل الكلام بالعربي"(29)، وكان الأمير قَجْماس- وهو أمير مئة، ومُقَدَّم ألف بالديار المصرية- "لا يُحسن يتلفظ بالشهادتين، فكان مباشرو إقطاعه يدخلون إليه مع أرباب وظائفه فيجدون الفقيه يعلمه الشهادة وقراءة الفاتحة، وهو كالتيس بين يدي الفقيه"(30). وقد وجد أمثال قلاوون اللغة العربية صعبة عليهم، فأقبلوا على الشعراء العاميين، لقرب لغتهم من أفهامهم. ومن هؤلاء السلاطين من كان يأنف الاجتماع بالشعراء، كالظاهر بَيْبَرْس مثلاً؛ إذ رفض أن يجتمع بالشاعر البُوصيْرِيّ (محمد بن سعيد 695هـ) قائلاً: "لو كنت أجتمع بشاعر لاجتمعت به"(31)، على الرغم من شهرة البوصيري، ومن امتداحه لبيبرس نفسه بقصيدة طويلة ذكر فيها ورعه وحرصه على الدين من خلال تعقبه لشاربي الخمر.

وهنالك خبر مهم يدل على تدني منزلة الشعر والشعراء في العصر المملوكي تدنياً خطيراً؛ إذ كان الشعراء يأخذون أعطياتهم من مال الصدقات، وكأن الشعر وجة من وجوه البرّ، وكأن الشاعر متسول أو ممّن يستحق الصدقة! وقد أُوكل قاضي مصر بذلك، فكان يوقف الصدقات أو يرسلها على هواه؛ فقد أمر بقطع أرزاق الشعراء في إحدى السنوات، واستثنى من بينهم الشاعر أبا الحسين الجزار (679هـ)، فما كان من الشاعر ابن تُولُوا المصري (685هـ) إلا أن هجاه وهجا أبا الحسين الجزار، جاعلاً من القاضي تيساً. ومن المعلوم أن التيس يخاف الجزار(32):

تَقَدَّمَ القاضي لنُوَّابِهِ	بِقَطْعِ رزقِ البَرِّ والفاجِرِ
وَوَفَّرَ الجزارَ مِنْ بينهم	فاعْجَبْ لِلُطْفِ التَّيْسِ بالجازِرِ

وقد صور الشاعر ابن نُباتَة المصري (محمد بن محمد 768هـ) حال الشعراء في زمانه من خلال الكلام على معاناته، فهو يسعى بين أبواب الممدوحين، حتى خف طحاله لطول السعي، ولكن بلا طائل. فما نفع الغزل والعشق والمديح، والشاعر جائع بلا عمل أو كسب؟(33)

يا سائلي بدمشقَ عن أحوالي ... قفْ واستمعْ عن سيرةِ البطّالِ
ودَعِ استماعَ تَغزُّلي وتَعَشُّقي ... ماذا زمانُ العِشْقِ والأغزالِ
طولُ النهارِ لبابِ ذا من بابِ ذا ... أسعى لعَمْرُ أبيكَ سَعْيَ ظِلالِ
لا حَظٌّ لي في ذاكَ إلا أنه ... قد خَفَّ من طولِ المسيرِ طِحالي

ومما ساعد على تدني منزلة الشعر كثرةُ الشعراء، وجريان الشعر على كل لسان، مما قلل عدد الممدوحين من غير الشعراء. فمن سيمدح الشاعر؟ وإنه لأمر مضحك مُبْكٍ في آن أنْ يُثاب الشاعر على مديحه بمديح بدل العطاء، فترد بضاعته إليه، كما حصل للشاعر سراج الدين الورّاق (695 هـ)(34):

وعَوّضَني على شعري بشعرِ ... وجازَى بالمُحالِ على المحالِ
ولستُ ألومُه فيما أتاه ... لعادته قديماً بالبِدالِ

ومن ها هنا لم يعد الشعر من الأشياء التي يفتخر المرء بها، بعد أن كانت القبائل العربية في الماضي تأتي إلى القبيلة التي نبغ فيها شاعر لتهنئها بشاعرها. وقد عيَّرَ الشاعر مجاهد بن سليمان الخياط (672هـ) الشاعرَ الجزار بالشعر، ونهاه عن الافتخار به، قائلاً له(35):

أبا الحسين تَأدَّبْ ... ما الفخرُ بالشعرِ فخرُ

ومن الطبيعي- والحال هذه- أن يُعرِضَ الناس عن قول الشعر، وأن يوصي المتقدمُ المتأخرَ، والوالدُ الولدَ بتركه، لأنه يريق ماء وجه صاحبه على أبواب الممدوحين، ويحط من قدره بلا طائل، فلولا علم الأب (ابن الوردي) لحط الشعر من قدره كما يقول(36):

بُنَيَّ إياكَ ونظمَ الشِّعْرِ ... فإنه بالعلماءِ يُزْري
واللهِ لولا شُهرتي وذِكْري ... بالعلمِ كانَ الشعرُ حَطَّ قَدْري

ونتيجة لكل ذلك اتجه كثير من الشعراء إلى الحرف اليدوية ليكسبوا منها ما يقيم أودهم، ويصون ماء وجوههم من الذل والهوان، فبرزت طائفة كبيرة من الشعراء عرفوا بأصحاب الحرَف، كان منهم الشاعر أبو الحسين (الجزّار)، والشاعر سراج الدين (الورّاق)، والشاعر نصير الدين (الحمّامي)، والشاعر ابن دانيال (الكحّال).. وقد امتدح هؤلاء الشعراء حرفهم كثيراً، وبينوا فضلها عليهم؛ فهي التي صانت وجوههم من التذلل للممدوحين اللئام، وصارت هذه الحرف أفضل عندهم من حرفة الشعر، كما يقول أبو الحسين الجزار ممتدحاً حرفته التي جعلته صاحب فضل على الكلاب. بعد أن كان يتذلل بشعره للممدوحين الذين صاروا في نظره كالكلاب(37):

لا تَعِبْني بصنعةِ القَصّابِ ... فهْيَ أذكى من عَنْبَرِ الآدابِ
كانَ فضلي على الكلابِ فَمُذْ صِرْتُ أديباً رَجَوْتُ فَضْلَ الكلابِ

لكــن الفســاد الاقتصادي ألحق البوار بكثير من الحرف، فقلّ ما بأيدي الناس من مال، مما أثر سـلباً في نشاط تلك الحرف، فهجرها أصحابها، وتحولوا عنها إلى السرقة واللصوصية، ومن كابر مـنهم وبقـي محافظـاً على حرفته كان عرضة للفقر الشديد، وللسرقة من الآخرين. وقد صور أبو الحسـين الجزار متاعبه في حرفته التي امتدحها من قبل، وبيّن كسادها؛ فهو قصاب لكنه غير قادر على أكل اللحم الذي يبيعه للناس، وليس له منه إلا توسيخ الثياب والرائحة الكريهة، وكأنه يشبه كلبه في ذلك(38):

حَسْبي حِـرافاً بحِرْفَتـي حَسْـبي ... أصـبحتُ مــنها مُعَــذَّبَ القلـب

مُوَسَّـخَ الـثوبِ والصـحيفةِ مِـنْ ... طُـولِ اكتسـابي ذنـباً بـلا كَسْـب

أعمــلُ فــي اللحـمِ للعِشـاءِ ولا ... أنــالُ مــنه العَشـا فمــا ذَنْبــي

خَـلا فــؤادي ولــي فَـمٌ وسِـخٌ ... كأنَّنــي فــي جزارتــي كلبــي

لذا فليس له من نصيب الجزارة إلا الاسم، فاضطر إلى شم اللحم بدلاً من تذوقه كما يقول(39):

أصـبحتُ لحامـاً وفـي البيـتِ لا ... أعـرفُ مـا رائحـةُ اللحـمِ

ولـيس حظـي مـنه إلا اسـمه ... قَنِعْـتُ مِـن ذلـك بالاسـمِ

واعتَضْـتُ مـن فقري ومن فاقتي ... عَـنِ الـتذاذِ الطُّعْـمِ بالشَّـمِّ

4-إقـبال العامــة على هذا اللون من النظم، وتشجيعهم لأصحابه: لما فيه من طرافة، ولأنهم رأوا فيه صدىً لأحوالهم، وتنفيساً عما يعتلج في صدورهم. ولولا هذا الإقبال وذاك التشجيع لما أكثر الشعراء من النظم في التحامق، حتى وصل إلينا منه هذا القدر الكبير، عدا ما ضاع منه في الطريق. لكــن هذا الإقبال يشير أيضاً إلى تردٍّ في الذوق العام، وانقلاب كبير في المفاهيم والقيم، وتحَوُّلٍ في التعبير عن الغضب من الفعل إلى القول، ومن الجد إلى الهزل.

5-اعــتقاد الشــعراء أنهم يجددون: بعد أن وَقَر في أذهانهم أن الشعراء القدامى سبقوهم إلى شريف المعنى ورائق اللفظ، فلا بأس أن يقولوا الشعر في موضوعات لم يتكلم الشعراء القدامى فيها كثـيراً. ومــن المعلــوم أن عقدة تفوق القديم وحرمته وتقديسه أشياء ظلت قوية وراسخة في أذهان المتأخريــن في كل عصر، ولا سيما العصر المملوكي، فهم يسعون إلى مجاراة القديم، ويرغبون في الــتفوق علـيه فــي آنٍ، على الرغم من احترامهم له، ليثبتوا لأنفسهم ولغيرهم أنهم جديرون بالتقدم والفضل، وأن القدامى ليسوا أفضل منهم.

6-مـيل الشــاعر نفســه إلى الدعابة والسخرية من كل شيء حتى من نفسه: وهذه الخصلة استعداد فطري عند بعض الناس، وطبعٌ فيهم دون غيرهم، كما نجد خلافها في الآخرين أيضاً. وهذا الاسـتعداد يجعــل صاحبه يسخر من كل شيء يحيط به، فإن لم يجد ما يسخر منه سخر من نفسه. ويــبدو أن هــذا الميل إلى السخرية كان واضحاً، وما يزال، عند الشعب المصري- لأسباب كثيرة

خارجة عن إطار هذا البحث- أكثر من غيره من الشعوب، فمعظم الشعراء المتحامقين في العصر المملوكي كان من مصر.

وقد نتج عن كل ما تقدم ذكره من أسباب بروز التحامق في الشعر العربي في العصر المملوكي اختلالٌ كبير في القيم والمفاهيم، فلم تعد قيم الشرف والعفة والصدق والخلق الكريم.. قادرة على الصمود في وجه مخلفات الظلم والاستبداد كالفقر والتشرد والمرض والخوف.. ومن تمسك بتلك القيم النبيلة عاش حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الأموات والمضطهدين، لأن ميزان المجتمع أصابه اختلال كبير، وصارت كفته لا ترجح إلا لذوي المال والسلطان، حتى لو أخطؤوا. كما حصل اختلاف واسع في السلوك ووجهات النظر بين الناس ولا سيما الشعراء تجاه تردي الأحوال تلك؛ فمنهم من كره حياته ما دامت على هذه الوتيرة من الفقر والإهمال وسوء الحال، على الرغم من علو همته وذيوع فضله، وتمنى أن يكون جاهلاً، لأن تعقله لم يجلب له إلا التعب والهم، كما يقول قاضي القضاة الشافعية بمصر ابن دَقِيق العيد (محمد بن علي 702هـ)(40):

سَحابُ فكري لا يزال هامياً ... وليلُ همّي لا أراه راحلا

قد أتعبتْني همّتي وفطْنَتي ... فليتني كنتُ مَهيناً جاهلا

واستصوب آخرون خصالاً أخلاقية ذميمة كالنفاق والرياء، بدلاً من الصدق والاستقامة. بل دافعوا عن تلك الخصال، والتمسوا لها الحجج، ورأوا أنها خصال لا يعاب عليها المرء في زمان السوء، بل لا بد منها فيه. وبذا انعكست القيم، وصار الخُلُق الممدوح مذموماً، والمذموم ممدوحاً، كما يقول الشاعر محمد بن رضوان المعروف بالشريف الناسخ (671هـ) يدافع عن النفاق(41):

يا مَنْ يَعيبُ تَلَوُّني ... ما في التَّلَوُّنِ ما يُعابُ

إنّ السماءَ إذا تَلَوْ ... وَنَ وجهُها رُجِيَ السَّحابُ

ولزم آخرون بيوتهم بعد أن اعتزلوا الناس، لأنهم لم يروا فيهم إلا النفاق والكذب، فلعل الله يُحدث بعد ذلك أمراً، كما يقول محمد بن علي الحلبي (660هـ)(42):

ولما رأيتُ الناسَ أصبح وُدُّهُمْ ... نفاقاً ومَيْناً ما تَعَدَّيْتُ منزلي

ونَزَّهْتُ نفسي ثم قلتُ لها اصبري ... ألا كلُّ شيءٍ لا مَحالةَ يَنجلي

وتزهد بعض الناس ولبسوا الصوف الخشن والملابس البالية اضطراراً لا اختياراً بسبب الفقر الشديد، وكأنهم من فقراء الصوفية، لكن شيخهم لم يكن فقيراً مثلهم، بل كان القائد المغولي (غازان) الذي دخل دمشق فاتحاً عام 698هـ، فزاد بظلمه في فقر الناس وتشردهم(43):

ما لبستُ الصوفَ من عَبَثْ ... لا ولا الخُلْقانَ مجّانا

إنه زِيٌّ لمن هو مِنْ ... فقراءِ الشيخِ غازانا

ودعا عدد من الشعراء إلى العمل، وإلى ترك قول الشعر. صحيح أن قول الشعر شيء هيّن يريح صاحبه من بذل الجهد، لكنه لا يجلب له مع تلك الراحة إلا الذل والهوان(44):

دَعِ الهُوَيْنَى وانْتَصِبْ واكتسِبْ ... واكْدَحْ فَنَفْسُ المرءِ كَدّاحَة

وكُنْ عنِ الراحةِ في مَعْزِلٍ ... فالصَّفْعُ موجودٌ معَ الراحة

فُزْتُ بالجهلِ مثلما فازَ بالحِلْمِ وفِعْلِ الصَّنائِعِ البانياسِيْ

ومنهم من ذم العقل ودعا إلى التحامق والجهل، ففيهما الرزق والفوز، كقول أبي الحسين الجزار(45):

ورأى ابن دانيال (710هـ) أن العقل سبب كل نقص أصاب صاحبه، وأنه قيد في رقبته، وكأن الرزق للحمقى والجهلة، وليس للعقلاء نصيب فيه، فعاش حياته مستخفاً بالعقل، ساخراً من نفسه ومن كل شيء حوله(46):

قد عَقَلْنا والعقلُ أيُّ وِثاقٍ ... وصَبَرْنا والصبرُ مُرُّ المذاقِ

كلُّ مَنْ كانَ فاضلاً كانَ مثلي ... فاضلاً عندَ قِسْمةِ الأرزاقِ

ودعا إلى تفضيل صحبة الحيوانات- ولا سيما الكلاب- على صحبة الناس، لأنها وفية ولا تغدر بصاحبها، وتدافع عنه وقت الشدة، وتحرسه من أعدائه إن نام، على عكس بعض الناس الذين صاروا غادرين، لا يؤمن جانبهم(47):

تعلمتُ أخلاقَ هذي الكلابِ ... ومَنْ لي بأمثالِها في صِحابي

وفاءٌ وصبرٌ وحِفْظُ الذِّمامِ ... وذَبٌّ عنِ الخيلِ عندَ الضِّرابِ

وتَسْهَرُ إنْ نِمْتُ في قَفْرَةٍ ... وتَحْرُسُني مِنْ ضَواري الذئابِ

كلابٌ ولكنها فُضِّلَتْ ... على بعضِ قومٍ مَشَوا بالثيابِ

ولكن لماذا كان الشاعر العاقل يتحامق؟ وما الهدف من وراء إلغاء العقل واختيار الحماقة؟ هنالك عدة أهداف يمكن استخراجها من الشعر الكثير الذي خلفه أولئك الشعراء، أهمها:

1-التكسب: أشار الشاعر أبو العجّل- كما مر بنا- إلى هذا الهدف بوضوح، فقد صَيّر تحامقُه له بغالاً وغلمة بعد أن كان لا يملك شيئاً كما يقول. وقد رأى كثير من الشعراء في العصر المملوكي أن الزمان- الذي اختلّت فيه القيم والمفاهيم للأسباب التي أشرنا إليها- ليس زمان العقلاء، فكل ما فيه يناقض العقل، أو على أقل تقدير لا يخضع لمقاييس العقل وأحكامه، ولو كان يخضع للعقل لما نالهم منه ما نالهم من فقر وإهمال، ورأوا أيضاً أن السخرية من النفس تجعل الآخرين يضحكون، ولا سيما الممدوحين. وهذا الضحك فاتحة الرضا والقبول. وماذا يريد الشاعر المتكسب بشعره أكثر من أن يرضى الممدوح عنه ويثيبه على شعره، مهما كانت طبيعة هذا الشعر، وصورة صاحبه في

نظر الممدوح؟ وهذا الفهم خطير جداً، لأنه يجعل العلاقة بين الشاعر والممدوح علاقة مادية تقوم على التذلل والخضوع والتبعية، وتلغي شخصية الشاعر لتحل محلها شخصية الممدوح برغباتها المختلفة. وليس الأمر كذلك، لكن الشعراء المتحامقين هانت أنفسهم عليهم في سبيل الوصول إلى العطاء الذي سيؤمن لهم ولأولادهم ما يحتاجون إليه في يومهم من قوت ولباس وغير ذلك، ورأوا أنه ليس هنالك فرق بين أسلوب وآخر ما دامت النتيجة واحدة في النهاية وهي العطاء. وفي الشعر العربي القديم– ولا سيما العباسي– نماذج شعرية تعتمد على التحامق، استفاد أصحابها– الذين سبق ذكرهم– أموالاً طائلة، فلماذا لا يحاكيهم الشعراء في العصر المملوكي، ويجعلونهم قدوتهم الحسنة؟

والشعر الذي قيل من أجل التكسب كثير، لا يكاد يخلو منه ديوان شاعر، صغير أو كبير، لكننا لا نريد من شعر التكسب إلا ما جاء منه على أسلوب التحامق. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يخاطب ممدوحه جمال الدين بن مَطْروح (649هـ)، متذللاً له، جاعلاً من نفسه (عبداً مملوكاً) له، واصفاً سوء حاله في فصل الشتاء الذي فصّل عظامه، فبدا كالميت المنبوش من قبره، لأنه ليس لديه ما يدفع عنه شر البرد سوى لحافٍ بالٍ. ومن هاهنا يصير لهذا العبد المملوك حق وحرمة عند ممدوحه كما يقول(48):

يا جمالَ الدينِ لي حقٌّ علـى المولَى وحُرْمَهْ
وبمملوكِـــكَ هَمٌّ لا يُطيقُ الآنَ كَتْمَه
هجـم البردُ عليــه هجمــةً مِنْ بعــد هجمــه
لا تَسَلْ عنه فقد فَصْــصَلَ هــذا الفصلُ عَظْمَه
ولــه إثـرُ لحــافٍ مَحَـتِ الأيـامُ رَسْمَه
مــات بــرداً والــذي وا راهُ مــا أتْقَـنَ رَدْمَه
فهْـو إذ يُــنْجشُ مِنْــه فــي بقايا القُطْنِ رِمَّـه

والبوصيري يخاطب ممدوحه بـ(مولاه)، ويشكو إليه سوء حاله مع عياله بقوله:

يـا أيهـا المَولَى الوزيـرُ الـذي أيامُـه طائعــةٌ أمْــرَهْ
إليـك نشـكو حالَنا إننـا عائلــةٌ فــي غايــةِ الكَثْره

وبعد أن يصف سوء أحوال عياله وحاجتهم إلى الطعام يصف شجاراً مضحكاً دار بينه وبين زوجته، وقد انتهى هذا الشجار بأن ضربته زوجته على رأسه بآجرة، بعد أن أسمعته ما لا يليق به سماعه من كلام سيئ. وقد حدث الشجار بسبب فقره، ولأن أخت زوجته لا تطيقه، فأوغرت صدر أختها عليه، وشجعتها على الاستهانة به وتحقيره، ولو وصل الأمر إلى حد الطلاق. فمن كانت حاله كحال البوصيري فله حق على ممدوحه في أن ينظر في أمر مساعدته كما يقول(49):

ويــومَ زارت أمُّهُـــم أخـــتَها | والأخــتُ فــي الغَــيْرَةِ كالضَّــرَّة
وأقبلَــتْ تشــكو لهـــا حالَهـــا | وصَـــبْرَها منـــي علـــى العِشْــره
قالــت لهـــا: كيف تكون النِّسا | كـــذا مـــع الأزواجِ يـــا غِــرَّه
قومـــي اطلبـــي حقَّـــكِ منه بلا | تَخَلُّــــفٍ مــــنكِ ولا فَـــتْرَه
وإنْ تَـــأبَّى فخـــذي ذَقْـــنَه | أو انتفـــيها شـــعرةً شـــعره
قالــت لهـــا مـــا عادتـــي هكذا | فـــإنّ زوجـــي عـــنده ضَـــجْره
أخـــافُ إنْ كلَّمْـــتُه كلمـــةً | طلَّقَنـــي قالـــت لهـــا بَغْـــرَه
وهَوَّنَـــتْ قَـــذري فـــي نفســـها | فجـــاءتِ الـــزوجةُ مُحـــتَرَّه
فاســـتقبلتْني فـــتَهَدَّدْتُها | فاســـقبلتْ رأســـي بآجُـــرَّه
وباتـــت الفِتْـــنةُ مـــا بينـــنا | مـــن أول اللـــيلِ إلـــى بُكْـــره
فحَـــقٌ مَـــنْ حالـــتُه هـــذه | أنْ يـــنظُرَ المولَـــى لـــه نَظْـــره

بـــل إنه يذهب إلى أبعد من هذا بكثير، عندما يخاطب ناظر الشرقية بمصر ليسترد منه حمارته التـــي استعارها الناظر منه، إذ يجعل من نفسه مملوكاً لذلك الناظر، وكذلك حمارته، كما يجعل نفسه جاهلاً يستحق الفضيحة بين الناس، وحماراً تحمل منه أتانه، لذا لا يحل لأحد أن يأخذ منه هذه الأتان لأنها حامل منه، فقال يخاطب الناظر على لسان الحمارة(50):

"المملوكة حمارة البوصيري:

يـــا أيهـــا الســـيدُ الـــذي شـــهِدتْ | ألفاظُـــه لـــي بأنـــه فاضِـــلْ
مـــا كـــان مثلـــي يُعـــيرُه أحـــدٌ | قَـــطُّ ولكـــنْ ســـيدي جـــاهل
لـــو جرَّســـوه علـــيَّ مِـــنْ سَـــفَه | لقلـــتُ غـــيظاً مـــنه: يَسْـــتاهل
وبُغْيَتـــي أن أكـــونَ ســـائبةً | مـــن بلـــدي فـــي جوانـــبِ الســـاحل
وبعـــدَ هـــذا فمـــا يَحِـــلُّ لكـــم | مِلْكـــي فإنـــي مـــن ســـيدي حـــامل"

و(يســتعطف) ابـــن نـــباتة ممدوحه بذكر فقره الذي جعله كالموتى، فأحشاؤه منطبخة بالهم لا الطَّبيخ، وحلَّته (بطنه) ليس فيها من طبيخ إلا الغم، مما جعل عقله في غياب كما يقول(51):

يـــا صـــاحبَ السِّـــرِّ وفـــي ذِكْـــرِهِ | للمِســـكِ سِـــرٌّ غـــيرُ مكـــتومِ
عَطْفـــاً علـــى مَيْـــتٍ مـــن الفقـــرِ قد | أصـــبح فـــي حالـــةِ مَـــرحومِ
مُنْطَـــبِخِ الأحشـــاءِ بـــالهَمِّ لا | يـــزالُ فـــي حَلَّـــةِ مَغْمـــومِ

قد أفسدتْ فاقتُه ذهنَه فهْو مُعافىً مثلُ مَحْموم

ثم يلجأ في موضع آخر إلى استجداء العطاء من ممدوحه استجداء صارخاً، فهو لا يطلب منه إلا أن يتصدق عليه بقُفَّة فحم، بعد أن شرح له سوء حاله، وما أصابه من برد شديد جعل جسده يرتعش بعد أن صار لونه أزرق(52):

ما تَرى العبدَ كيف أصبح ما أسْـ ـوأ حالاً وما أذلَّ وأحقَرْ

كلُّ صُبْحٍ يَرومُ بالبردِ ذَبحي فلهذا يقولُ اللهُ أكبر

زُرْقَةُ الجسمِ وابيضاضُ ثلوجٍ ألبساني ثوبَ العذابِ مُشَهَّر

فتَصدَّقْ وابعثْ بقُفَّةِ فَحْمٍ إنَّ فحمي مضى وكيزي تَغَيَّر

ويشير الشاعر صفي الدين الحلّي (750هـ) إلى أن التكسب هو السبب الوحيد لتحامقه.. فهو عاقل تماماً، لكنه يتحامق بذكر سوءاته لينال عطف ممدوحه وعطاءه. وقد أشار في قصيدة له إلى تلك السوءات، ومنها: خسة نفسه، وبخله الشديد، وقذارته في المأكل والبدن، ثم ختم القصيدة بقوله لممدوحه شمس الدين: إنني على عكس ما قلت، وإنما لجأت إلى هذا التحامق لأنك مللت مني، وأبعدتني عنك، وحرمتني عطاءك، وأنا كالنبات إذا ابتعد عن الشمس- يريد الممدوح- ذبل وفسد(53):

فهذه الأوصافُ مكسوبةٌ أدْرَكها في غُربتي حِسّي

قد علم السلطانُ مِنْ قبلها أنّي من ذلك بالعكسِ

لكنّ شمسَ الدينِ مُذْ مَلَّني صَوَّحَ نَبْتي وذَوَى غَرْسي

كذاكَ كلُّ النَّبتِ من شأنِه يُفسِدُه البُعْدُ عنِ الشمسِ

2-نقد المجتمع بقصد الإصلاح: رأى كثير من الشعراء مفاسد عصرهم المختلفة ماثلة للعيان، شديدة الضرر بالناس، لكن الحكام لم يحركوا- في كثير من الأحيان- ساكناً لإصلاحها، أو للحد من انتشارها، فعبر هؤلاء الشعراء- من خلال التحامق- عن رفضهم لهذه المفاسد، وأشاروا إليها مراراً، بالتلميح حيناً، وبالتصريح حيناً آخر، لعل أحداً يسمع شكواهم وانتقادهم، فيبادر إلى إصلاح ما فسد. وهذا التوجه مهم للغاية، لأنه يربط الشعر بالمجتمع وبقضاياه التي أغفل المؤرخون كثيراً منها، وأعرض كثير من الشعراء القدامى عنها، لانشغالهم بموضوعات الشعر الرسمي، ولا سيما المديح، فلم تظهر صورة المجتمع وأحوال الناس في دواوينهم، بل إننا في كثير من الأحيان لا نرى صورة الشاعر نفسه فيها، فإذا أشار إليها فمن خلال حديثه عن أشواقه ومواجيده، مما يدخل في الشعر المصنوع الذي لا علاقة له بحقيقة مشاعر قائله في كثير من الأحيان.

ولما كان الفساد ضارباً أطنابه في إدارات البلاد المختلفة في العصر المملوكي كان لا بد أن

تظهر نتائجه في الأفراد والجماعات؛ فقد اعتنى المماليك بأفراد جنسهم، ولا سيما المقاتلين، وقلّ اعتناؤهم بالجنود العرب، أو ممن ليسوا من جنسهم، فقصّروا في العناية بهم وبرواتبهم وأسلحتهم وخيولهم، بل إنهم أركبوهم البراذين- غير العربي من الخيول والبغال- بدلاً من الخيول الكريمة التي كان ركوبها محصوراً في فئة المماليك.

وقد صور ابن النقيب- وهو أحد هؤلاء الجنود العرب- حاله وحال رفاقه، من حيث الفقر والمرض وسوء السلاح والمركوب. وقد بدأ قصيدته بكلام يسخر فيه من نفسه ومن الجنود رفاقه سخرية مرة، يشير فيها إلى تدني منزلتهم في الجيش وفي نظر حكامهم، وفي المجتمع كله؛ فهم بقايا جنود، وبقايا أشياء، بل هم حكاية وخيال، ووسخ وزبالة:

نحنُ إلا قُطاعَةُ الأجناد ... وبَراواتُ غُزٍّ هذا النادي
نحن إلا حكايةٌ وخيالٌ ... وحديثٌ لحاضرٍ ولِبادي
نحنُ إلا غُسالةٌ لِمَرقدا ... رِقُدورٍ تَفَرَّغَتْ وزَبادي
نحنُ إلا زِبالةٌ ضمَّها الزِّبْـ ... ـبالُ فوق الأكْوامِ للوَقّاد

ثم يفصل ما أجمله في الأبيات السابقة؛ فهم ضعاف الأجساد لا يقوون على الحرب، وليس عندهم جياد كريمة، بل يركبون براذين مسنة لم تعد قادرة على الحرب والجري، وليس على ظهورها إلا الخرق والسروج البالية المرقعة التي لم تستطع ستر عيوبها، فبدا ضعفها ونحولها من تحتها، ولم تكن أسلحتهم أحسن حالاً من مركوبهم؛ فقد كانت رماحهم وسيوفهم عتيقة صدئة لكثرة بقائها في مخازنها وأغمادها، حتى صارت بحاجة إلى حداد يصلحها:

جَرَّدونا فما قَطَعْنا فَرَدُّو ... نا وقد أحسنوا إلى الأغمادِ
وعُرِضْنا على بَراذينِ جيشٍ ... ما استعدَّتْ لِحَمْلَةٍ وطِرادِ
وأُتِينا منَ القماشِ إليهم ... بِخَليعٍ مُرَقَّعٍ وكُدادِ
وسُروجٍ تطايرَ الجلدُ عما ... كان مِنْ تحتها مِنَ الأعوادِ
كشفَ اللهُ ذلك السَّتْرَ عنها ... فرأينا عوراتِهِنَّ بَوادي
ورماحٍ لم تُعْتَقَلْ لِطِعانٍ ... وسيوفٍ ما جُرِّدَتْ لجِلادِ
صَدِئَتْ في الجُفونِ منْ كَثْرَةِ اللَّبْـ ... ـثِ وملَّتْ بها لطولِ الرُّقادِ
فهْيَ لا فَرْقَ في يدِ الفارسِ الكَشْـ ... ـخانِ منا أو في يدِ الحَدادِ

فمن كانت حاله هذه الحال أيستطيع خوض المعارك، وعبور نهر الفرات في شهر كانون البارد؟ وكيف سيقوى على الجهاد وما لديه من راتب لا يكفيه للطعام؟(45)

أتــرى مَــنْ يكــونُ فــي هذه الحا ... لِ مُطــيقاً بَــيْكارَ تلــك الــبلادِ
ونخــوضُ الفــراتَ في شهرِ كانو ... نَ وكــانونُ مُصْــعَبٌ فــي القِــيادِ
كــيف أقــوى على الجهاد وخُبْزي ... مــا أراه يكفــي لِسُــفْرَةِ زادي

وهــذه القصيدة وثيقة خطيرة تفصح عن سوء أحوال (أجناد الحلقة)، وهو سوء ناتجٌ عن الفساد الــذي وصــل إلى الجيش المملوكي نفسه، مما يشير بوضوح إلى أهم أسباب النكسات التي مُني بها هــذا الجــيش عبر تاريخه الطويل، كما يعبر الشاعر من خلال هذه القصيدة عن مشاعر رفاقه من الجنود، مما يقل نظيره في الشعر العربي. وقد عبر عن هذا الشعور بالتوحد أمام المصيبة من خلال الضــمير الجمعــي (نحــن) منفصلاً ومتصلاً (نا)، وبارزاً ومستتراً. وقد ظل هذا الضمير الجمعي مسـيطراً على القصيدة من أولها إلى ما قبل البيت الأخير فيها، عندما فصل الشاعر نفسه عن نفوس رفاقه، وخصها بالحديث من خلال بيت شعري واحد، مما يشير بوضوح إلى اهتمام الشاعر بالتعبير عــن قضية عامة هو طرف فيها، كما يشير إلى إحساس الشاعر العميق بالانتماء إلى الآخرين ممن يجمعه بهم واقع واحد، ومصير واحد.

ويشــير شــاعر آخر هو أمين الدين جُوبان الدُّنيسَري (680هـ) إلى فساد بعض الصوفية في عصره ممن يقولون بالاتحاد بين الخالق والمخلوق، اتحاداً تختلط فيه الذات الإنسانية بالذات الإلهية، فيرى الصوفي نفسه فيه والإله شيئاً واحداً؛ يتكلم باسمه، ويصير هو، على مذهب الصوفي المشهور الحســين بــن منصــور المعــروف بالحلاج (309هـ)، لكن الشاعر أمين الدين سخر من هؤلاء الصوفية، وانتقدهم انتقاداً لاذعاً من خلال تحامقه هو، فقال(55):

مِــتُّ فــي عِشْــقي ومعشوقي أنا ... ففــؤادي مِــنْ فِراقــي فــي عَــنا
غِبْــتُ عنــي فمــتى أجْمَعُنــي ... أنــا مِــنْ وَجْــدي منّــي فــي فَــنا
أيهــا الســامعُ تَــدْري مــا الــذي ... قلــــتُه؟ واللهِ لا أدري أنــــا

ويشــير الشــاعر أبــو الحســين الجزار إلى تصدُّر بعض الجهلة المناصب، وهم يظنون أنهم يســتحقونها، لكنهم في الحقيقة لا يمتلكون أدواتها، وكل ما امتلكوه منها معلومات يسيرة لا تَنْقَعُ غلَّةً ولا تَــبُلُّ صــدى. وهــذا أمــر طبيعي حصوله في زمان كثرت فيه المفاسد والتناقضات كالعصر المملوكــي، فتوصل بعض الجهلة إلى أسنى المراتب. وقد سخر الشاعر من هؤلاء من خلال تحامقه هو؛ فقد أظهر نفسه جاهلاً لا يعلم إلا القشور، رصيده من المعارف ضئيل لا يؤهله للصدارة، كذلك الذي يدّعي التدين، تعلم آيتين فظن أنه صار مقرئاً(56):

قَطَعْــتُ شــبيبتي وأضــعتُ عمري ... وقــد أتعبــتُ فــي الهَذَيــانِ فِكــري
ومــا لــي أُجــرةٌ فــيهِ ولا لــي ... إذا مــا مــتُّ يومــاً بعــضُ أجــرِ

قــرأتُ الــنحوَ تِبْــياناً وفَهْمــاً | إلــى أنْ كُعْــتُ مــنه وضــاق صــدْري
فمــا اسْــتنبطْتُ مــنه سوى مُحالٍ | يُحــالُ بــه علــى زيــدٍ وعمــرو
وفــي علــمِ العَروضِ دخلتُ جَهْلاً | وعُمْــتُ بخِفَّتــي فــي كــلِّ بحــر
وقــد شــاركتُ فــي لغــةٍ ونحــوٍ | بــلا علــمٍ وشــاع بــذاك ذِكْــري
كأنــي مــثلُ بعــضِ الــناسِ لمّــا | تعلَّــمَ آيتيــنِ فصــار مُقْــري

ويشــير الشاعر إلى مصطلح المشاركة بقوله (شاركت)، وهو مصطلح يراد به الإلمام بعلم من العلوم من غير التعمق فيه. وكان يقال في العصر المملوكي: برع فلان في الطب، وله مشاركة في المــنطق. يريد الشاعر أن يقول: إنني أردت التصدر من غير أن أتمكن من العلم، كذاك الجاهل في الدين الذي تعلم آيتين فظن أنه صار مقرئاً.

3-__التنفــيس عــن الــنفس المحبطة،__ لإقامة توازن عقلي ونفسي معاً: فقد أحس الشعراء في العصــر المملوكي أنهم مهزومون من الداخل، لأنهم لم يستطيعوا أن يحققوا رغباتهم في الواقع، بل كانــت العوائــق المخــتلفة أكــبر مــن تلك الرغبات، وبذلك صار التحامق تسرية عن تلك النفوس المهــزومة التي لم تستطع الوصول إلى ما تريد، ولم تستطع تغيير الواقع المر، فلجأت إلى السخرية لتقــيم ذلك التوازن المنشود الذي حرمت منه في الواقع. وقد تنبه الدَّلَجيُّ (838هــ) لهذا، فألف كتاباً ســماه (الفلاكــة والمَفْلوكــون)، تحدث فيه عن الفقراء من أهل العلم والأدب والفضل، ممن عاشوا محروميــن من كل شيء على الرغم من فضلهم، وأشار إلى أهمية السخرية في التغلب على النفس المحبطة المقهورة التي لم يعد بيدها حيلة لدفع المكاره عنها، فقال: "اعلم أن الفلاكة إذا استولت على شــخص، وسلبته القدرة على الأفعال انتقل إلى الاسترواح والتنفس بالأقوال، وذلك لما أن في الكلام راحــةً وفرجاً وتنقيصاً من ألم الباطن"(57). وفي كتب التاريخ حادثة مهمة تشير إلى سلوك ينطبق علــى هذا الفهم؛ ففي سنة 853هــ ضرب وباء مدمر مصر، فقتل خلقاً بالآلاف، ولكن على الرغم مــن ذلــك شوهد الناس في شوارع القاهرة "وهم يضحكون ويهزلون، على حين كان الوباء يحصد منهم في اليوم الواحد عشرة آلاف نفس على الأقل"(58).

ولم تستطع الأزمات الاقتصادية المتوالية، وما رافقها من ظلم الحكام أن تقتل روح السخرية في نفــوس الناس، بل جعلتهم يتعالون على واقعهم الذي لم يستطيعوا تغييره، والاتجاه إلى السخرية من هــذا الواقــع؛ ففي سنة 694هــ تسلطن أمير مملوكي من أصل مغولي هو (كَتْبُغا)، وتسمى بالعادل زيــن الديــن، وقــرّب إليه بني جنسه من المغول، وأسكنهم حياً من أحياء القاهرة اسمه (الحُسَيْنِيَّة)، وكان هؤلاء المغول وثنيين، فلحق بالمسلمين ضرر كبير منهم. وقد عبر الشاعر شمس الدين محمد بــن ديــنار عن هذا الواقع المر الذي لم يستطع أن يسلب الناس روح السخرية، فقال يصف ما لحق بالعــرب المسلمين من ضرر وغلاء بسبب دولة كتبغا ذات الأصل المغولي (المُغْلِيّة الأولى)، وكيف أن الناس صُلِقوا وطُبِخوا في تلك الدولة التي طبختهم وغلَتْهم (المُغْلِيَّة الثانية)(59):

ربَّنا اكشِفْ عنا العذابَ فإنّا قد تَلِفْنا في الدولةِ المُغْلِيَّة
جاءنا المُغْلُ والغَلا فانْصَلَقْنا وانْطَبَخْنا في الدولةِ المُغْلِيَّة

4-**السخرية بالنفس لتفويت الفرصة على الآخرين حتى لا يسخروا من الشاعر:** وقد أشار الدّلْجي في كتابه السابق الذكر إلى هذه الناحية، فقال: إن هؤلاء الساخرين بأنفسهم "يسابقون إلى ذكر نقائصهم، ويجعلونها رقةً أدبية، أو نكتة شعرية، أو كلمة هزلية، قبل أن يذكرها غيرهم عنهم، ليصرفوا الناس عن الاشتغال بها، لأن النفوس تكره المعاد، وليكون ذلك أخف على نفوسهم، لما أن الشخص لا يتأفف من نفسه ما يتأففه من غيره، ولا يثقل عليه كلامه ككلام غيره"(60). وفي هذا الكلام شرح وافٍ لهذا الهدف؛ فهؤلاء المتحامقون يسخرون من أنفسهم ليفوتوا الفرصة على الآخرين في السخرية منهم. وماذا سيقول خصومهم في السخرية منهم بعد أن سخروا هم من أنفسهم أولاً؟ وما الفائدة من إعادة ما قاله الشاعر من سخرية بنفسه على لسانهم؟ ثم إن الشاعر لا يتأفف من نفسه كما يتأفف من غيره، ويكون كلامه هو على نفسه أخف وطأة عليه من كلام الآخرين عليها.

5-**الترويج للشعر**، والرغبة في احتلال مراكز الصدارة في الشعر والمجتمع، بعد أن ظن هؤلاء الشعراء المتحامقون أن تحامقهم سيجلب لهم الشهرة بين الناس. وقد حظي هؤلاء الشعراء المتحامقون بإقبال العامة على أشعارهم، وإعجابهم بها، فزادوا القول فيها. وأن يستجيب الشاعر لرغبات معاصريه- ولا سيما العامة- أمر خطير، لأنه يعني أن ينظم الشاعر كما يريد غيره، لا كما يريد هو. صحيح أن الشاعر لا ينظم لنفسه فحسب، بل ينظم ليقرأ شعره الناس. ولا قيمة للشعر ما لم يقرأه الناس ويعجبوا به، أو ينتقدوه، بل إن انتقاد الشاعر يزيد في شهرته. لكن ذوق الناس- ولا سيما العامة- يحمل كثيراً من الغثاء والضعف والفساد، مما سيؤثر سلباً في شاعرية من يكتب لهم. لكن الشعراء المتحامقين لم يهتموا كثيراً بهذا الأمر، لأنهم كانوا يريدون ترويج شاعريتهم وأشعارهم عند العامة عن طريق التقرب إليها بما تحب. ومما زاد في تقرب الشعراء إلى العامة أن شعر التحامق كان يحمل في طياته كثيراً من النقد الاجتماعي اللاذع، ويعبر عن هموم العامة وقضاياها الأساسية. وقد اضطر كثير من الشعراء في العصر المملوكي إلى النظم في أغراض ليسوا راضين عنها، استجابة لرغبة العامة، ورغبة في سيرورة أشعارهم؛ فالشاعر القاضي ابن الوردي اضطر إلى أن يتغزل بالغلمان، على الرغم من تقواه وورعه ليروج شعره. وقد اعترف بذلك بوضوح فقال(61):

أستغفرُ اللهَ مِنْ شعرٍ تَقَدَّمَ لي في المُرْدِ قصدي به ترويجُ أشعاري
لكن ذلك قولٌ ليس يَتْبَعُه خَناً وحاشايَ من أفعالِ أشرار

فلماذا لا ينظم الشعراء الآخرون في التحامق، راضين أو مكرهين، ما دام هذا اللون من النظم يلقى إقبالاً من العامة ورواجاً عندها؟

موضوعات شعر التحامق:

تعددت موضوعات التحامق في الشعر المملوكي، واختلط بعضها ببعض اختلاطاً يصعب في كثير من الأحيان فصله، لكن النقد الساخر من المجتمع يسود هذه الموضوعات عموماً، وإن كان نقداً غير مباشر في كثير من الأحيان، وكأن الشاعر يحمّل المجتمع والحكام مسؤولية تدني أحواله وأحوال الشعراء الآخرين إلى هذا الحد الذي اضطرهم إلى الشكوى من سوء الحال، واللجوء إلى التحامق والسخرية من النفس سخرية مرة. ويمكن الإشارة إلى أهم هذه الموضوعات:

1-التحامق بذكر أحوال الشاعر الاقتصادية السيئة، من فقر وسوء حال: وهذا كثير في الشعر المملوكي، لأن التكسب كان أهم الغايات التي كان يسعى إليها الشاعر المتحامق، كما أشرنا من قبل. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يصف فقره الشديد؛ فليس في بيته دثار يغطيه ويقيه برد الشتاء، وليس لديه ما يدفع عنه حر الصيف، فاضطر إلى أن ينفخ شدقه ليكون مخدّة، وأن يفترش ظله ليكون حصيراً(62):

ولم ألقَ في بيتي دِثاراً أُعِدُّه ... لبردٍ ولا شيءٌ يَرُدُّ هَجيرا

فأنفخُ شِدقي إنْ أردتُ وِسادةً ... وأفرِشُ ظلّي إنْ أردتُ حَصيرا

ويذهب بعيداً في تصوير فقره تصويراً مضحكاً، فيكمل الصورة التي بدأها من قبل، ويفصّل القول فيها؛ فهو لشدة فقره لبس بيته، وزرَّر أبوابه عليه حتى استطاع أن يغسل أثوابه التي لا يمتلك غيرها، وهو- لبرودة بيته- مضطر إلى النوم في الزِّبْل ليحصل على الدفء، أو مع الكلاب فوق قدر الحلوى أمام دكان الحلواني، في حين كان أصحابه ينعمون بدفء الجمر في بيوتهم العامرة بالخير. ورأى أخيراً أنه -لسوء حاله- يستحق أن يحرق مع النفايات والخرق البالية في مستوقد الحمام(63):

لبستُ بيتي وقد زرّرتُ أبوابي ... عليَّ حتى غسلتُ اليومَ أثوابي

وقد أزالَ الشِّتا ما كان منْ حَمَقي ... دَعني فَمُستَوْقَدُ الحمّامِ أولى بي

أنامُ في الزِّبْلِ كي يَدْفَا به جسدي ... ما بين جمرٍ به ما بين أصحابي

أو فوقَ قِدْرِ هَريسٍ بتُّ أحْرُسُها ... مع الكلابِ على دكانِ غلّابي

ولم تختلف حال ابن نُباتة عن حال الجزار، فهو مثله يتلقى برد الشتاء وثلوجه بجلده، لأنه لا يمتلك أثواباً تقيه ذلك البرد، حتى صار لون جسده أزرق، وكأنه سنجاب يغطيه الثلج الأبيض(64):

يا سيدي عَطفاً فإني ميّتٌ ... وفي دمشقَ اليومَ بَردٌ قد عَتا

زُرقَةُ جسمي وبياضُ ثَلْجِها ... سِنْجابيَ الأبْلَقُ أيامَ الشِّتا

ويلجأ أبو الحسين الجزار إلى التحامق من خلال معارضة ساخرة لقصيدتين جاهليتين مشهورتين لامرئ القيس، هما معلقته المشهورة التي مطلعها(65):

قفا نَبْكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ بِسقطِ اللّوى بين الدَّخولِ فحَوْمَلِ

وقصيدته الأخرى المشهورة التي مطلعها(66):

ألا عِمْ صباحاً أيها الطَّلَلُ البالي وهل يَعِمَنْ مَنْ كان في العُصُرِ الخالي

وقد مزج الجزار بين هاتين القصيدتين، مستغلاً إشارة امرئ القيس إلى الطلل البالي الذي لا يجيب سائله، والأحبة الراحلين عنه، فحوّل الجزار قصيدته إلى ذكر سوء حاله؛ فهو لا يبكي على أطلال المحبوبة البالية، بل يبكي على فقد أسماله البالية، على الرغم من أنها لم تعد نافعة لشيء، وهو مضطر إلى سكن القَيَاسر لينعم بالدفء الذي فيها، ولا يعنيه غيرها من أماكن المحبوبة، ويتمنى أن يرتدي ملابس طويلة كأصحاب الفضل والدين ويتباهى بها على أقرانه، أو أن يرتدي ملابس من جوخ تقيه برد الشتاء، فإن حصل على ما يريد فهذا هو المجد الذي يستحقه كما يقول(67):

قفا نَبكِ من ذِكْرى قميصٍ وسروالِ ودُرّاعةٍ لي قد عفا رَسْمُها البالي
وما أنا من يبكي لأسماء إنْ نأتْ ولكنني أبكي على فَقْدِ أسمالي
ولي مِنْ هوًى سُكْنَى القَيَاسِرِ عن هوًى بِتُوضِحَ فالمِقْراةِ أعظمُ أشغالي
ولاسيّما والبردُ وافى بَريدُه وحالي على ما اعتدتُ من عُسْرةِ حالي
تُرَى هل يراني الناسُ في فَرَجِيَّةٍ أجُرُّ بها تِيهاً على الأرض أذيالي
ويُمسي عدوي غيرَ خالٍ منَ الأسى إذا باتَ مِنْ أمثالها بيتُه خالي
ولو أنني أسعى لتفصيلِ جُبَّةٍ كفاني ولم أطلُبْ قليلاً من المالِ
ولكنني أسعى لِمَجْدٍ بِجُوخةٍ وقد يُدرِكُ المَجْدَ المُؤَثَّلَ أمثالي

2- التحامق بذكر العيوب الأخلاقية: من بخل وجبن ورياء وغفلة.. بقصد التكسب وإضحاك الآخرين، كقول صفي الدين الحلي يصف نفسه بالبخل الشديد؛ فهو يخزن الفلس على الفلس، ويزاحم الجمّال في قُوتِه، ويأكل مع غلمانه فضلة طعام الأمس، فإذا وضع قطعة لحم في القدر تلا عليها آية الكرسي ليحفظها الله ويصونها، وإن رأى في بيته فأرة هجم عليها بالسيف والترس حتى لا تأكل شيئاً مما في بيته، أرغفته لا يصل المرء إليها باللمس والذوق، بل بالسمع والنظر والشم فحسب، فإذا أراد أن يأكل أغلق عليه باب بيته حتى لا يأتيه سائلٌ أو ضيف، وإن فاجأه الضيف عبس في وجهه، ورغبه في الحمية عن الطعام بدل الأكل، فإن اضطر إلى إطعامه فليس هنالك إلا الخبز والدبس. والويل للضيف إن أكل أكثر من لقمة واحدة، فعندئذ يبادر إلى رفسه في ضلوعه

حتى يكسرها له(68):

يُــزاحِمُ الجَمّــالَ فــي قُوتِــه ... ويَخْــزِنُ الفَلْــسَ علــى الفلــسِ
يــأكلُ والغلمــانَ فــي يومِــه ... فَضْلَــةَ مـــا قــد كــان بــالأمس
إذا رأى فــــي قِـــدْرِه لحمـــةً ... تـــلا علـــيها آيـــةَ الكرســـي
وإنْ رأى فــــي بيـــته فـــأرةً ... بادَرَهـــا بالســـيفِ والـــتُّرْس
يُجِــلُّ أنْ تُـــدْرِكَ رُغفانَـــه ... حــواسُ مَــنْ يأتــيه بــالخَمْس
بالســمعِ والأبصــارِ والشَّــمِّ قــد ... تُـــدْرَكُ دون الـــذوْقِ واللمــس
يُقفِــلُ عـــند الأكـــلِ أبوابَـــه ... خوفــاً علــى الــزادِ مــن الكَـبْس
فــإنْ أتــى ضــيفٌ علــى غِــرَّةٍ ... قابلَـــه بالـــتَّعْسِ والـــنَّكْس
يلقــاهُ بالترغيـــبِ فـــي الاخـــتِما ... وبعـــده بالخـــبزِ والدُّبْـــس
فـــإنْ تَعَـــدَّ أكلُـــه لُقْمَـــةً ... رأيـــتَ فـــي أضـــلاعِه رَفْســـي

ويــتحامق الشاعر المعروف بابن الصاحب (688هــ-) بذكر عبثه ولهوه ومجونه، فهو يشرب الخمــر، ويمضغ الحشيشة، لذا غاب عن وعيه، ولم يستطع الاهتداء إلى باب مدرسته، فمن يدل ذلك الباب عليه يربح الأجر والثواب كما يقول(69):

جمعــتُ بيــن الحشــيشِ والخمــرِ ... فَرُحْــتُ لا أهــتدي مــنَ السُّــكْرِ
يــا مَــنْ يُرينــي لــبابِ مدرســتي ... يَـــرْبَحُ واللهِ غايـــةَ الأجـــرِ

وحــال ابــن دانيال لا تختلف كثيراً عن حال ابن الصاحب هذا؛ فابن دانيال لم يعد قادراً على تعــرُّف بــاب بيته أيضاً، لكن السبب مختلف؛ فزوجته أكثرت من إطعامه حتى جعلته كالغائب عن الوعي، فهو لا يميز نفسه من غيره، حتى إنه لو صُفع على قفاه لظن أن جاره هو المصفوع، نهاره لشدة بلادته كالليل في التساوي، ومُخ الجمال والحمير خيرٌ من مخه، فقال يخاطب أحد القضاة:

بــكَ أشــكو مــن زوجــةٍ صَيَّرَتْني ... غائــباً بيـــن ســـائرِ الحُضّـــار
غَيَّبَتْنـــي عنـــي بمـــا أطعمتْنـــي ... فأنـــا الدهـــرَ مُفكِّـــرٌ فـــي انـــتظار
غبــتُ حــتى لــو أنهــم صَــفعوني ... قلــت كُفّــوا بــاللهِ عــن صَــفْعِ جــاري
فــنهاري مــن الــبَلادةِ لــيلٌ ... فــي التســاوي والليــلُ مــثلُ الــنهار
دارَ رأســي عــن بــابِ داري فباللّـــ ... ــهِ اخبِرونــي يــا ســادتي أيــن داري
أيــن مُــخُّ الجِمــالِ مــن طَبْعِ مُخّي ... فــي التســاوي وأيــن مُــخُّ الحمــار

ثـم يتحامق أشد تحامق، ويأتي بالمتناقضات؛ فقد أحس بالبرد الشديد فذهب إلى البحر ليصطلي بالـنار، وتجـرد للسـباحة في السراب لأنه ظنه ماءً صافياً، وربط رجله لأنه وطئ في الحلم على مسمار، وحاول أن يقلع ضرس أحد زبائنه بعد أن آلمه وألحق الضرر به، لكنه فوجئ أنه قلع ذنوبه وآثامـه بدلاً من الضرس، وهو كثير النسيان، حتى إنه ينسى أنه نسي، فلا يخافن صاحبه من إذاعة أسراره:

غَفَـرَ اللهُ لـي بمـا رُحْـتُ للـبَحْـ ـــرِ مـن الـبردِ أصْـطلي بالـنارِ
وتَجَـــرَّدْتُ للسـباحةِ فـي الآ لِ لظنّـي بـه الـزُّلالَ الجـاري
ولَكَـم قـد عَصَبْتُ رجلي بـرُؤْيا أوْطَأتنـي حُلْمـاً علـى مسـمار
ولكَـم رُمْـتُ قَلْـعَ ضَـرْسٍ ضَروبِ بعدمـا ضَـرَّ غايـةَ الإضـرار
فـإذا بـي قلعـتُ بعـد عَنائـي واجـتهادي القَـويّ مـن أوزاري
أنـا أنسـى أنـي نسـيتُ فـلا يَخْـ ـشَـى سَـميري إذاعـةَ الأسـرار

ثـم يصف بطولاته الخارقة التي تذكّر ببطولات (دون كيشوت) الخيالية؛ فقد رأى صورته في صـفحة مـاء الزّير، فظن أن فيه لصاً مسناً، أبيض الذقن، أسود الوجه، يشبه التيس، فخاف ونادى زوجـته أن تعطيه ترسه وسيفه ودرعه ليقاتل ذلك اللص، فإما أن يعيش حياة كريمة وإما أن يموت شـهيداً، ثم انهال على الزير ضرباً حتى كسره وسال منه الماء، ولولا الخشية لألقى بنفسه في تيار الماء ليلاحق ذلك اللص:

وَلَكَـمْ قـد رأيـتُ فـي الماءِ شيخاً وهْـو جـاثٍ فـي الجُـبِّ كالعَـيّار
شـيخَ سـوءٍ كالـثلجِ ذَقْـناً ولكنْ وجهُـه فـي سـوادِه كالقـار
أشـبَهَ الـناسِ بي وقد يُشْبِهُ التَّيْـ ـسُ أخـاه فـي حَوْمَـةِ الجـزّار
فاعْترانـي رُعـبٌ وناديـتُ ما كُنْـ ـتُ إخـالُ اللصـوصَ فـي الأزيار
أيـن تُرسـي وأيـن درْعي الحقيني أمَّ عمـرو بصـارمي البـتّار
إنْ أمُـتْ كنـتُ فـي الغَزاةِ شهيداً أو أعِـشْ كنـتُ شـاطرَ الشُّـطّار
ثـم أثْخَنْـتُ ذلـك الزِّيـرَ ضَـرْباً بحُسـامي حـتى هَـوَى لانكسـارِ
وجـرى المـاءُ فاخْتشـيتُ وإلا كِـدْتُ أقْفـو الآثـارَ فـي التـيار

ويعود إلى السخرية منْ نفسه من جديد؛ فهو كلبٌ مفرداً، وكلبان في التثنية (كالبان: يريد مثنى كلـب على سبيل التورية)، وهو دَيُّوث له قرنان كالخروف، فإن سقط صار قذراً، وهو أيضاً طبيب بارع، لكنه يصلح لعلاج الحيوانات لا البشر:

أنـا كالـبانِ فـي قوامـي وإنْ أَقْـ ... ـرَدْتَنـي كنـتُ فـي التّهارُشِ ضاري

أنـا مـثلُ الخـروفِ قَرْناً وإنْ أسْـ ... ـقُطْ فإنـي أُعَـدُّ فـي الأقـذار

أنـا لـو رُمْـتُ للعـلاجِ طبيـباً ... مـا تَعَدَّيْـتُ دَكَّـةَ البَـيْطار

ويختم قصيدته هذه بذكر ذكائه الحاد، ويفسر الماء بعد الجهد بالماء كما يقال، فيأتي بالبديهيات؛ فهـو لشدة ذكائه يعرف أن بابه الخشبي من صنع النجار، وأن بياض البيض يكون فوق صفاره قبل أن نكسـر البيضـة، وأن كـوز النحاس أقوى من كوز الفخار. وبعدُ أليس حفظه لهذه الأشياء أمراً عظيماً على الرغم من تقدمه في السن؟(70)

بعـد مـا كنـتُ مـن ذكائيَ أدري ... أنّ بابـي مـن صـنعةِ الـنجارِ

أخْـزرُ البـيضَ قـبل مـا يكسِروه ... أنّ فـيه البـياضَ فـوق الصّـفار

وبعينـي نظـرتُ كـوزَ نحـاسٍ ... كـان عـندي أقـوى مـن الفَخّـار

وكثـيرٌ منـي علـى شـيبِ رأسي ... حِفْـظُ هـذي الأشـياءِ مـثل الكـبار

3-الـتحامق بذكر العيوب الخَلْقية والأشكال والأسماء: كأن يسخر الشاعر من اسمه ولقبه، أو من شكله الخارجي، أو من ضعفه الجنسي.. كقول الشاعر ابن دانيال يسخر من لقبه (شمس الدين)، ويرى أنه شمس، والشمس لابد لها من طلوع، لكن هذا الطلوع لم يكن إلا داء أصاب ضلوعه، يشير إلى سوء حاله وهوانه وقلة حظه(71):

كـم قـيل لـي إذْ دُعِيـتُ شَمسـاً ... لابُـدَّ للشـمسِ مـن طُلـوعِ

فكـان ذاك الطُّلـوعُ داءً ... يَـرقَى إلـى السَّـطح مـن ضـلوعي

وقـد سخر الشاعر سراجُ الدين الوراق من لقبه (سراج) وصناعته (الوراق)، وقال فيهما شعراً كثـيراً، حتى قيل له: "لولا لقبُك وصناعتك لذهب نصف شعرك"(72). وتدور سخريته من لقبه هذا حـول شـكل السراج وعمله؛ فقد خرج الشاعر في يوم ماطر من أيام الشتاء، فتبلل جسمه بالمطر، وصار يتقاطر منه كما تتقاطر حبات الماء والزيت من القنديل عندما يشتعل(73):

أقـولُ فـي يـومِ شـتاءٍ لـه ... مـن سُـحْبِه مـا خَلَّـفَ النِّـيلا

خرجـتُ مـن بيتـي سـراجاً وقد ... عـدتُ بحمـدِ الله قـنديلا

ويسـخر في موضع آخر من شكله؛ فهو أبيض البشرة، أشقر الشعر، ذو عينين زرقاوين. وهذا الشـكل غريب على العرب الذين تغلب عليهم السمرة في البشرة والسواد في الشعر والعينين: فهو لا يشبه العرب، كما لا يشبه الفرسان لأن مركوبه الحمار لا الفرس الكريم(74):

ومـن رآنـي والحمـارُ مَرْكبـي ... وزُرْقَتـي للـرّومِ عِـرقٌ قـد ضَـرَبْ

قال وقد أبصرَ وجهي مُقبلاً لا فارسَ الخيلِ ولا وجهَ العرب

ويفضح ابن نباتة نفسه أمام الناس، ويضحكهم عليه بذكر صبوته إلى النساء على الرغم من ضعفه الجنسي، هذا الضعف الذي جعل نساءه محرمات عليه وكأنهن عماته وخالاته، كما يقول(75):

يا عَجَباً لي بعد عَصْرِ الصِّبا مُخالفٌ في كلِّ حالاتي

أصبو وقد أصبحتُ مِنْ نِسوتي ما بين عماتي وخالاتي

4-التحامق العبثي بقصد إضحاك الناس فحسب: فقد لجأ كثير من الشعراء إلى إضحاك الناس عليهم، محولين النكتة التي تجري على ألسنتهم أو ألسنة العوام إلى شعر، من خلال بيتين أو أكثر بقليل، تسهيلاً للحفظ على العامة، وتكثيفاً للمعنى. وهذا التحول من جديد الشعراء في العصر المملوكي، وهو تحول يعكس ما جبلت عليه نفوس الشعراء -ولاسيما المصريين- من سخرية وحب للتندر، حتى لو كان موضوع التندر الشاعر نفسه. لكن هذا التحول لم يقدم شيئاً ذا بال إلى الشعر العربي عموماً، والمملوكي خصوصاً، لأنه مجرد نظم، وإن حوى أحياناً بعض الفن، وهو يشير في النهاية إلى تردي الذوق العام، وضآلة ما للشعراء من ثقافة وموهبة، كما يشير إلى فراغ كبير في حياة هؤلاء الشعراء الذين نظموا في موضوعات بعيدة كثيراً أو قليلاً عن معاناتهم وهمومهم. وأي نفع من أن يصف المرء نفسه بأنه قَذِر كُرُوش الحيوانات؟ وأي فضل له في أن يجعل موطنه تلك الكروش؟(76):

أيها اللائمي لأكلي كُروشاً أتقنوها في غاية الإتقانِ

لا تَلُمْني على الكُروشِ فحُبِّي وطني من دلائل الإيمان

ويصف ابن نباتة (صُنان إبطه) الذي تفوح رائحته النتنة، فيضطر الشاعر إلى إخفائها بطيّ إبطه، فيبدو وكأنه لص مريب سرق شيئاً وأخفاه تحت إبطه حتى لا يراه الناس(77):

لي صُنانٌ أعاذَكَ الله منه كم أُواري إبطي به وأُغطّي

فكأني في الناسِ لِصٌّ مُريبٌ أتَخَفّى وعَمْلَتي تحت إبطي

السمات الفنية لشعر التحامق:

1-بنية القصيدة:

آ-إفراد شعر التحامق في قصائد مستقلة، بعد أن كان في معظمه أبياتاً متناثرة في ثنايا القصيدة، مما يشير إلى أهميته في نظر الشعراء أصحاب هذا الاتجاه. وهذا من جديد الشعراء في العصر المملوكي.

ب-بروز مقدمات جديدة لقصيدة المديح في الشعر المملوكي، تقوم على التحامق، بعد أن كان الشعراء يكثرون من المقدمات التقليدية كالمقدمة الغزلية والخمرية والطللية والوصفية. وتحمل مقدمات التحامق دلالة قوية على إحساس الشعراء بذواتهم، والرغبة في التعبير عنها في مطلع القصيدة، وهو مطلع كان يخصصه الشاعر للتعبير عن مشاعره تجاه من يحب، من خلال المقدمة الطللية أكثر المقدمات شيوعاً في الشعر العربي، ولاسيما القديم منه، وإن تخفف الشعراء العباسيون منها كثيراً مفسحين المجال للمقدمة الغزلية لتحل محلها. وكان من الممكن أن يستمر التقديم بالتحامق للقصيدة المدحية لولا سلطة القديم في النفوس التي بلغت حد التقديس، وتشدد النقاد في حماية القديم والدفاع عنه، فعاد كثير من الشعراء إلى المقدمات التقليدية، من غير أن يربطهم بها شيء من الصدق في المشاعر والقول في كثير من الأحيان. وفي هذا خسارة كبيرة للشعر العربي الذي أوشك أن يلقي كثيراً من القيود التي كبلت الشعراء باسم الولاء للقديم والنهج على منواله والمحافظة عليه.

فمن مقدمات التحامق التي تصدرت قصائد المديح في الشعر المملوكي ما قاله الشاعر أبو الحسين الجزار في مديح ناظر ثغر الإسكندرية (صدر الدين بن القَرَمْيَسِيْنِيّ). وقد بدأ هذه القصيدة بمقدمة يصف فيها فقره -بأسلوب المتحامقين- وسوء حاله، من خلال تسعة عشر بيتاً، في حين خص المديح بستة أبيات فحسب، معظمها في تصوير فاقته أيضاً وشخصية الممدوح فيها باهتة المعالم، فقال في المقدمة:

لي من الشمس خِلْعةٌ صفراءُ ... لا أُبالي إذا أتاني الشتاءُ

ومن الزَّمهرير إنْ حدثَ الغَيْـ ... ـمُ ثيابي وطَيْلَساني الهواء

بيتيَ الأرضُ والفضاءُ به سُوْ ... رٌ مُدارٌ وسقفُ بيتي السماء

لو تراني في الشمس والبردُ قد أنـ ... ـحَلَ جسمي لقلتَ إني هَباء..

ثم يتابع وصف سوء حاله حتى يصل إلى المديح، فيحسن الانتقال إليه من خلال كلمة (الصدر) التي يريد بها الممدوح على سبيل التورية، فيقول(79):

أنتَ يا قلبُ بعد فُرْقَتكَ الصَّدْ ... رَ غريبٌ وهكذا الغرباءُ

ليَ منْ جاهِه وأخلاقِهِ عِنْـ ... ـدَ هجيرِ الخُطوبِ ظِلٌ وماء

ويبدأ بعض قصائده المدحية الأخرى ببيت واحد يذكر فيه اسم الممدوح، ثم يسهب في وصف فقره وسوء حاله على مذهب التحامق، وكأن الغاية من تلك المدحة ذكر سوء حاله لا المديح. كقوله في قصيدة موجهة إلى أحد الأمراء يذكر فيها حرمانه من الطعام والحلوى ولا سيما الكنافة(80):

أيهذا الأميرُ قد أشْكَلَ المَعْـ ... ـنَى وما زلتَ عارفاً بالمعاني

فإذا سَحَّرَ المُسَحِّرُ ليلاً ... ألتقي الأمرَ فيه بالعصيان

كلما بات وهو يأمرُ بالأكْـ ... ـلِ أتى الفقرُ مُقْبِلاً فنهاني

مـــــا رأت عينـــيَ الكُـــنافةَ إلا عـــند بـــيّاعِها علـــى الدُكّـــان
ولَعَمْـري مـا عاينـتْ مُقلَتي قَطْـ ـــراً ســوى دَمْعِهـا مـن الحِـرمان
ولَكَـمْ لـيلةٍ شـبعتُ مـن الجُـو عِ عشـاءً إنْ جُـزْتُ بالحَلَوانـي..

كما مرت بنا قصيدته التي وجهها إلى ممدوحه جمال الدين بن مطروح، ومطلعها:

يـا جمـالَ الديـنِ لـي حَقْـ ـقٌ علـى المَوْلَـى وحُـرْمَةْ

وفيها يفصّل القول في هذا الحق وفي تلك الحرمة؛ فيذكر الهم الذي لم يعد يطيق كتمه بسبب ما أصابه من برد في الشتاء، وليس لديه ما يقيه شره إلا لحافٌ بالٍ، فبدا وكأنه ميت منبوش من القبر، أو خرقة بالية.

ويفتـتح البوصيري قصيدة مدحية له في الوزير ابن حنّا (672هـ-) ببيت واحد يذكر فيه هذا الوزير، وكيف أن الأيام تطيعه في أمره، ثم ينتقل إلى وصف فقره وسوء حاله وحال أسرته وخلافه مـع زوجـته التي ضربته بالآجرة في أربعة وعشرين بيتاً ليس فيها ذِكرٌ للممدوح، وكأنه نسيه، أو تناساه عمداً لانشغاله بوصف فقره(81):

يـا أيهـا المَوْلَـى الوزيرُ الذي أيامُـــه طائعـــةٌ أمْـــرَهْ
إلـيكَ نشـكو حالَـنا إنـنا عائلـةٌ فـي غايـةِ الكـثرهْ..

ج-وفـرة المقطعـات: لابـد أولاً من أن نشير إلى أن كثيراً من شعر التحامق جاء على شكل مقطعـات، فـي حين تقل القصائد الطوال أو المتوسطة الطول. وهذه المقطعات لم تكن بقايا قصائد طـوال ضـاع معظمها، وبقي منها بيتان أو أكثر بقليل، بل إن الشعراء قصدوا إليها قصداً لعدد من الأسـباب؛ أولها مقدرة المقطعة على التعبير عن فكرة واحدة أكثر من القصيدة الطويلة، لأن الشاعر لـو أراد أن يَصُـبَّ فكـرة واحدة في القصيدة لضاعت حرارتها، وفقدت توهجها، لأنه سيلجأ إلى الـتكرار وتوليد المعنى من أخيه، مما سيجعل الأبيات تبدو فضفاضة كمن يلبس ثوباً أكبر من حجم جسـده، وثانـيها رغبة الشاعر في سيرورة شعره على ألسنة الناس، لأن حفظ بيتين أو ثلاثة أسهل كثـيراً من حفظ قصيدة طويلة، وثالثها ضآلة حظ كثير من الشعراء في العصر المملوكي من الثقافة، فـيلجأ الشـاعر إلى المقطعة لأنه يخشى الإطالة التي قد تكشف ضعف شاعريته، فلا بأس عندئذ أن يركـز الـناظم جهـده في بيتين أو ثلاثة، يودع فيها فكرة واحدة، تستمد وجودها اللغوي من الأدب القديم والقرآن الكريم والحديث الشريف ومأثور الكلام، مع تكثيف شديد للمعنى اعتماداً على مختلف صـنوف الـبديع، "فلم لا يكون كل المتعلمين شعراء ما دام الأمر كذلك"(82). ولعل هذا يفسر كثرة الشعراء من غير الكبار والمشهورين في العصر المملوكي، ووفرة المقطعات.

2-لغة شعر التحامق:

مال شعر التحامق إلى السهولة في المعاني وفي الأساليب على حد سواء. وهذا يعود إلى سببين؛ أولهما رغبة الشعراء في سيرورة أشعارهم ورواجها عند العامة التي كان حظها من الثقافة ضئيلاً، وثانيهما ضآلة حظ كثير من الشعراء من الثقافة، فانعكس ذلك وضوحاً وسهولة في أشعارهم.

ولما كان التقرب من العامة لنيل رضاها هدفاً سعى إليه الشعراء المتحامقون كان لابد من تسلل كثير من مفردات العامة وتعابيرها إلى ألسنة الشعراء، راغبين بذلك أم مدفوعين إليه بسبب ما أشرنا إليه من ضآلة حظهم من الثقافة، فبرزت ألفاظ وتراكيب عامية، وأخرى أعجمية، لجريانها على ألسنة الشعراء وغيرهم.

فمن أمثلة المفردات العامية قول الشاعر ابن دانيال يصف فقره الشديد الذي اضطره إلى النوم على (طَرّاحة) محشوة بالقمل الذي يشبه السمسم المتفرق. وكلمة طراحة عامية تعني الفراش الخفيف الذي يُعدّ للنوم والاضطجاع(83):

مُلْقىً على (طَرّاحةٍ) في حَشْوِها ... قملٌ شبيهُ السِّمْسِمِ المُتَبَدِّدِ

وقد يتصرف الشاعر بصيغة عربية الأصل، فيأتي بصيغة جديدة لا توافق عليها معاجم اللغة العربية، كقول ابن دانيال مستخدماً الفعل (انْهَرى) بمعنى اهترأ، في مقام التعبير عن فقره وسوء حاله(84):

لم يَبقَ عندي ما يُباعُ ويُشترَى ... إلا حَصيراً قد تساوى بالثَّرَى
وبَقِيَّةُ النَّطْعِ الذي لعبتْ به ... أيدي البِلَى لما تمزَّقَ و(انْهَرَى)

كما يستخدم الشاعر ابن النقيب جمعاً عامياً مصرياً هو (كَوارِع) بدلاً من أكارِع أو أكْرُع. وكلها جمع لكلمة كُراع (ما بين الركبة والكعب)، فيقول يصف نفاق جواده الذي كان يسابق الريح، وحصوله على آخر مسن لا يستطيع المشي، وكأنه بلا (كوارع)(85):

فإذا قيلَ كم بقيَ لكَ رأسٌ ... قلتُ رأسٌ لكنْ بغير (كَوارِعْ)

وكثيراً ما يلجأ الشاعر المتحامق -تظرفاً- إلى التراكيب العامية في معرض كلامه على تحامقه، وهذا أسهل عليه وعلى العامة، كقول الشاعر ابن دانيال مستخدماً التعبير العامي المصري (لا فوقي ولا تحتي)، وهو تعبير يدل على العدم والفقر التام(86):

ما عاينتْ عيناي في عُطْلَتي ... أقلَّ من حظي ومن بَخْتي
قد بِعْتُ عبدي وحماري وقد ... أصبحتُ (لا فوقي ولا تحتي)

أو كقول البوصيري يخاطب الوزير ابن حنّا في قصيدته التي يصف فيها سوء حاله وحال

عـيـاله، مسـتخدماً تعبـيراً عامياً مصرياً هو (بالخيط والإبرة)، يريد به تفصيل المعنى. وقد مرت بنا(87):

أُحـدِّثُ المَوْلَـى الحديـثَ الـذي   جـرى لهـم بالخـيط والإبـرةْ

وقد يلجأ الشاعر إلى استخدام ألفاظ أعجمية في شعره، وهذا كثير في الشعر العربي، ولا سيما فـي العصر المملوكي، لأن السلاطين المماليك وكثيراً من وزرائهم ونوابهم وأمرائهم وقوادهم كانوا أتراكاً، كما أن حكمهم امتد ثلاث مئة سنة تقريباً، فمن الطبيعي أن تنتشر لغتهم بين العامة، ولاسيما إذا عرفنا أن إتقانها كان شرطاً لازماً من شروط التقرب إليهم في الوظائف الكبيرة وغيرها. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يصف سوء معاملة الأتراك له باستخدام بعض الألفاظ التركية(88):

وكـم قابلـتُ تركـياً بمدحـي   فكـان لِمـا أحـاولُ مـنه يَخْـنَقْ

ويَلْطِمُنـي إذا مـا قلـتُ (أَلْطُـنْ)   ويَرْمِقُنـي إذا مـا قلـتُ (يَـرْمَقْ)

وتَسْـقُطُ حُرمتـي أبـداً لديـه   فلـو أنـي عطسـتُ لقـال (يَشْـمَقْ)

(أَلْطُـنْ: الذهب الخالص. يَرْمَقْ: الإتعاب وسوء المكافأة. يَشْمَقْ: غَطِّ وجهك). يريد أن يقول: إن هذا الممدوح لا يقدرني حق قدري، فإذا طلبت منه مالاً لطمني على وجهي، وإذا أشرت إلى عدم تقديـره لـي رمقنـي متوعداً، وكأنني بلا قيمة عنده ولا مكانة، حتى إنني إذا عطست قال لي: غط وجهك، أو أشح بوجهك عني. وقد مرت بنا ألفاظ أعجمية أخرى في ثنايا هذا البحث.

3-الصنعة البديعية:

أكـثر الشـعراء المماليـك من الاعتماد على شتى صنوف البديع. معتقدين أنهم يجددون، وأن الإغـراق فـي الصـنعة دليل على التقدم والشاعرية، فتسابقوا في إكساء أشعارهم ثياباً من الصنعة المخـتلفة، لعل من أهمها التورية، يساندهم في ذلك نقاد عصرهم الكبار، الذين رأوا التورية مقياساً للشـاعرية والفحولـة. فما التورية، وما أهميتها في الشعر؟ التورية "مصدر وَرَّيْتُ الخبرَ توريةً إذا سـترتُه وأظهـرت غيره"، كأن المتكلم يجعله وراءه بحيث لا يظهر، "وهي في الاصطلاح أن يذكر المـتكلم لفظـاً مفرداً له معنيان حقيقيان، أو حقيقة ومجاز، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخـر بعـيد ودلالـة اللفظ عليه خفية، فيريد المتكلم المعنى البعيد، ويُوَرِّي عنه بالمعنى القريب، فيـتوهم السامع أول وهلة أنه يريد القريب، وليس كذلك"(89). فالتورية بهذا التعريف امتحانٌ عقليٌّ للسامع، لذا سميت أيضاً (الإيهام) لأن المتكلم يوهم السامع بشيء ويريد شيئاً آخر.

وتكمـن أهمـية التورية في تحويل ذهن السامع إلى معنى آخر بعيد، قد يكون في ذكره إحراج للشـاعر، أو مَجْلَبةٌ للأذى. لذا كانت التورية سلاحاً ماضياً في التنفيس عما في صدور الشعراء تجاه حكـامهم الظالميـن، لكنها فقدت كثيراً من هذه الأهمية عندما استخدموها في التحامق، فغدت مجالاً خصـباً للتعبير عن سخرياتهم من أنفسهم، ففقدت بذلك وظيفتها الأساسية في حماية الشاعر من الظلم

والإحراج، ولم تعد وسيلة تساعده في قول ما يريد، بل صارت غاية في نفسها، وامتحاناً للذهن، وكدّاً للعقل.

من تلك التوريات التي قيلت على سبيل التحامق قول الشاعر ابن دانيال يشبه نفسه بالكلب، مادام هذا التشبيه سيجلب له الطعام، فقال يخاطب ممدوحه(90):

دعوتَني للعُرْسِ يا سيدي ... فكِدْتُ أنْ أحضُرَ مِنْ أمسِ

وها أنا الليلةَ في دارِكم ... فالكلبُ لا يهرُبُ من (عِرْسِ)

والتورية في كلمة (عِرْس)، يريد بها ابن عِرْس، وهي "دُوَيْبَّة كالفأرة تفتك بالدجاج ونحوها"(91). فالمعنى الذي يتبادر إلى الذهن هو العُرس بمعنى الزفاف، لكنه ليس المقصود.

ثم يوري في مهنته -كان طبيباً كحالاً يداوي العيون- التي أصابها الكساد فيقول(92):

يا سائلي عن حِرفتي في الوَرَى ... واضَيْعَتي فيهم وإفلاسي

ما حالُ مَنْ درهمُ إنفاقِهِ ... يأخذُه مِنْ (أعينِ) الناس

والتورية في كلمة (أعين)، يريد أن يقول: إنني أحصل على المال في حرفتي بصعوبة بالغة، وكأنني آخذه من عيون الناس، وهم لا يريدون إعطاءه لي، أي آخذه قهراً وغصباً. وقد أوهمنا بالمعنى القريب وهو أخذ المال لقاء مداواة عيون الناس. وليس هو المعنى المقصود.

ويوهم ابن نباتة السامع بذكر كلمة (الدقيق) التي يريد بها دقيق القمح، لا دقيق المعنى، بعد أن أصبح فقيراً، همه الحصول على الطعام لا قول الشعر(93):

استنشَدوني لطيفَ شعري ... والقلبُ بالجوعِ في حَريقِ

وقيلَ هل مِنْ دقيقِ معنىً ... فقلتُ: لَهْفي على (الدَّقيق)

من كل ما تقدم ذكره نستطيع القول: إن مجتمع العصر المملوكي مجتمع معقد، انعكس تعقيده في الأدب، كما انعكس في غيره، فظهرت فيه اتجاهات وقيم شتى متباينة أشد التباين، إيجابية وسلبية، ومن الظلم أن نصف هذا العصر بالانحدار والانحطاط في الأدب، فكما أبرز هذا المجتمع اللصوص والشطار والمُجّان والمتحامقين، أبرز أيضاً كتاباً وشعراء وقضاة ومتأدبين وعلماء، حظهم من الإجادة والفضل والتقدم كبير. وهذا أمر طبيعي في المجتمعات الكبيرة التي تقف على مفترق الطرق كالمجتمع المملوكي.

واتضح مما قدمنا من أشعار في التحامق اتجاه الشعر العربيّ بقوة نحو التعبير عن المشاعر الفردية، وتصوير هموم الناس ومشكلاتهم. فلم يعد كثير من الشعر تقليداً أعمى للشعر القديم، أو صبّاً للمعاني في قوالبه الجاهزة، بل صار تعبيراً عن النفس المقهورة التي هزمها حكامها بما أحدثوه من مظالم، وما لحقها من كوارث، لكنهم لم يستطيعوا سلبها روح السخرية، فعبرت من خلالها عن همومها ومشكلاتها. وهذا الاتجاه مهم في تاريخ الأدب العربي، وفي صالحه، لأنه خطا به خطوات

واثقة في الاتجاه الصحيح، لكن هذه الخطوات لم يكتب لها الاستمرار طويلاً، وعاد سلطان الأدب القديم قوياً في النفوس، على حساب تلك الاتجاهات الجديدة، وإن لم يقض عليها نهائياً.

ويعدّ شعر التحامق وثيقة تاريخية تكشف عن كثير من جوانب الظلم والفساد اللذين أصابا المجتمع المملوكي، كما يعد وثيقة نفسية تفصح عن أحوال الشعراء والناس الذين استعلوا على واقعهم الفاسد بالسخرية منه ورفضه رفضاً نفسياً، بعد أن تعذر عليهم رفضه بالفعل. صحيح أن في هذه الأشعار مبالغات واضحة، لكن هذه المبالغات تخفي وراءها حقائق ثابتة، زاد الشعراء المتحامقون في تضخيمها ليلفتوا أنظار الحكام إليها، لعل أحدهم يمد لهؤلاء الشعراء يد المساعدة، فيصلح ما فسد، ويقوّم ما اعوجّ.

لكن رواج هذا اللون من النظم عند العامة وغيرهم من نقاد ذلك الزمان يشير إلى تردي الذوق العام، ولا يحمل كثيراً من الأهمية للشعر من الناحية الفنية، وإن كان مضمونه مهماً ومؤثراً.

ومما يحمد للشعراء المتحامقين تجديدهم الواسع في بنية القصيدة، فألغوا مقدماتها حيناً، واستبدلوا بها مقدمات تصف فقرهم وسوء أحوالهم حيناً آخر، وحاولوا الاستقلال بالتحامق في القصيدة حيناً ثالثاً، لكن جميع محاولاتهم لم تكن قادرة على التصدي لتقاليد الشعر العربي الراسخة، ولاسيما المقدمات، والتغلب عليها، وإن كانت محاولاتهم جديرة بالاهتمام.

■ الحواشي:

1- طبقات الشعراء ابن المعتز: 341.

2- لسان العرب: ابن منظور، مادة حمق.

3- انظر الأغاني: الأصفهاني، 23/75-76.

4- المصدر نفسه: 23/85.

5- المصدر نفسه: 23/76.

6- شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني: 106-107. مَشُوم: مشؤوم. غشوم: ظَلوم.

7- الشعر الشعبي الساخر في عصور المماليك: النجّار 82-83.

8- انظر النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 8/275.

9- انظر تاريخ مصر: ابن إياس، 919-929، 985، 996-998، 1283.

10- انظر فوات الوفيات: الكتبي، 1/139-140.

11- انظر سكردان السلطان: ابن أبي حجلة، 401، النجوم الزاهرة: وابن تغري بردي، 10/102.

12-13- النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 8/52.

14- انظر فوات الوفيات: الكتبي، 3/358.

15- الذيل على الروضتين: المقدسي، 225.

16- الوافي بالوفيات: الصفدي، 2/6، وانظر النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 11/68.

17- بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى: عاشور، 125.

18- انظر النّهج السديد: ابن أبي الفضائل، 77، ذيل مرآة الزمان: واليونيني، 1/498-499.

19- الشعر الشعبي الساخر: النجار، 853.

20- السلوك: المقريزي، 2 ق 3/696، وانظر فيه أيضاً: 3 ق 1/8.

21- النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 11/262.

22- تاريخ مصر: ابن إياس، 742-741. وانظر إغاثة الأمة: المقريزي، 37-38.

23-انظـر ديـوان ابن الوردي: ابن الوردي، 197، 325، وانظر تتمة المختصر: 501/2.

24-انظر إغاثة الأمة: المقريزي: 43-44.

25-انظر تتمة المختصر: ابن الوردي، 487/2.

26-انظـر معـيد الـنعم: السبكي، 91. سُمِّرَ: أغلق بالمسامير.

27-انظر ، تتمة المختصر: 434/2.

28- إنباء الغمر بأبناء العمر: العسقلاني، 148/1.

29- الأدب في العصر المملوكي: زغلول، 105/2.

30- النجوم الزاهرة: 52/9.

31- ديوان البوصيري: 241.

32- النجوم الزاهرة: 369/7.

33- ديـوان ابن نباتة: 400. وانظر خزانة الأدب: الحموي، 246.

34- ريحانـة الألـبا: الخفاجـي، 422/1. البدال: اسـتعمال عامـي معـناه أن يتـبادل رجلان امرأتيهما حراماً.

35- نصرة الثائر: الصفدي، 331.

36- ديـوان ابـن الوردي: 302. وانظر فيه أيضاً: 240.

37- خزانة الأدب: 252. وانظر فيه أيضاً: 249.

38، 39- المغـرب ابـن سـعيد، 135/4. حرافاً: انحرافاً.

40- ابـن دقـيق حياته وديوانه: 181. هامياً: سائلاً ونازلاً.

41، 42- ذيل مرآة الزمان: 19/3. المَين: الكذب.

43- السـلوك: 1 ق 904/3. والبيـتان لعلاء الدين الوداعي.

44- الغيث المسجم: الصفدي، 29/2. والبيتان لسراج الدين الوراق. وفي كلمة (الراحة) الثانية تورية يريد بها راحة اليد.

45- فوات الوفيات: الكتبي، 289/4.

46- الوافي بالوفيات: الصفدي، 52/3.

47- خيال الظل: حمادة، 219.

48- المغرب: 155/4: يُنَجِّش: يُنَبِّش. رِمَّة: خرقة أو عظمة بالية.

49- ديـوان البوصـيري: 117. وانظر فيه أيضاً: 189. فترة: توانٍ وتأخر. ضَجْرة: من الضجر وهـو الضّيق والتبرُّم بالشيء. بَعْرَة: إشارة إلى التحقـير والاستهانة به. مُحْتَرّة: تنظر بحدة من شدة الغضب. آجرة: لبنة محروقة معدة للبناء.

50-المصـدر السـابق: 189. التجريس: عقوبة من عقوبـات الممالـيك "فكـان الحكام إذا أرادوا التشهير بمذنب أركبوه ووجهه إلى ذيل الحمار، ويصيح الأطفال صيحات مناسبة، فإن كان لصاً جعلوه يمسك الحلي أو النقود التي سرقها، وإذا كانـت الجريمة زنى شهروه بكلمات تدل على عملـه". قـاموس العادات: أمين، 136-137. وكـان الموكلـون بهذا المذنب يحملون أجراساً بأيديهم يقرعونها لجذب انتباه الناس.

51- ديوان ابن نباتة: 457. وانظر فيه أيضاً: 531. الحَلّة: إناء معدني يُطهَى فيه الطعام.

52-المصدر السابق: 235. الكير: جهاز من جلد أو نحوه، يستخدمه الحداد وغيره للنفخ في النار.

53- ديوان صفي الدين الحلي: 625-626. صَوّح: يبس حتى تشقق. ذَوَى: ذبل.

54-فوات الوفيات: 329/1-330. القُطاعة: الرُّغْوة. البَرَاوات: جمع براوة، وهو ما يتبقى من قطعة الصابون بعد الاستعمال. الغزّ: قبيلة من الترك. المَـرَقْدار: مصــطلح تركـي معناه الذي يُعْنَى بشؤون المطبخ، وقد سمي بذلك لكثرة معاطاته لمـرق الطعام وغيره. انظر صبح الأعشى: 5/ 470. زَبـادي: جمع زُبْدِيّة: وعاء من الخزف المحـروق المطلي بالميـناء، يخثر فيها اللبن (المعجم الوسيط: مادة زبد). الوقّاد: الذي يشعل النار في الحمام وغيره. خَليع: قديم. كُداد: بالٍ. الأعواد: يريد بها عظام البرذون الناحلة البارزة كالعـيدان. الجلاد: الضرب ومقارعة الخصوم.

الجُفون: جمع جفن: غمد السيف ونحوه. اللَّبث: البقاء. الكَشْخان: الدَّيُوث أو القَرْنان. بَيْكار: ميدان القتال بالتركية. خبزي: مصطلح مملوكي معناه راتبي.

55- الغيث المسجم: 1 الصفدي، /106. عَنا: عناء، فَنا: فناء.

56- المغرب: 134/4-135. كُعْتُ: ضَعُفْتُ وتعبتُ.

57- الفلاكة والمفلوكون: الدلجي، 167. الفلاكة: هي الفقر والإهمال. المفلوكون: جمع مفلوك، وهو الفقير المهمل بين الناس لقلة حظه وفقره.

58- تاريخ مصر: ابن إياس، 89.

59- المواعظ والاعتبار: المقريزي، 22/2.

60- الفلاكة والمفلوكون: 168.

61- ديوان ابن الوردي: 256. وانظر فيه أيضاً: 310.

62- فوات الوفيات: 289/4.

63- المصدر السابق: 292/4. وانظر المغرب: 4/ 156. غلاّبي: (بالغين المعجمة) كذا في الأصل، ولعل الصواب (علابي) بالعين المهملة. وهو الذي يضع الحلوى في العلب ليبيعها.

64- ديوان ابن نباتة: 80. وانظر فيه أيضاً: 19، 282، 335. عَتا: جاوز الحد.

65- ديوان امرئ القيس: 8.

66- المصدر السابق: 27.

67- ذيل مرآة الزمان: 71/4. وانظر معارضة أخرى للشاعر نفسه في الغيث المسجم: 251/2. دُرّاعة: جُبّة من صوف مشقوقة المُقَدَّم. القياسر: الخان أو المكان الواسع يكون للخيول والناس والمؤن. توضح والمقراة: موضعان ذكرهما امرؤ القيس في معلقته: فَرَجيَّة: ثوب واسع طويل الأكمام يتزيّا به علماء الدين: المُؤثّل: الأصيل.

68- ديوان صفي الدين الحلي: 625-626. الكَبْس: الهجوم على الشخص والإحاطة به. النّكس: طأطأة الرأس أو العبوس.

69- البداية والنهاية: ابن كثير، 315/13.

70- فوات الوفيات: 337/3. أصطلي: أستدفئ. الآل: السراب. ضروب: كذا في الأصل، ولعل الصواب: ضروس أي شديد مهلك. العَيّار: اللص المحتال. القار: الزّفت. الحَوْمَة من القتال: أشد موضع فيه. الأزيار: جمع زِيْر: جرة كبيرة يوضع فيها الماء. الدّكة: مقعد مستطيل من خشب غالباً يُجلس عليه. البَيْطار: معالج الدواب.

71- الغيث المسجم: 152/1.

72، 73- خزانة الأدب: 244.

74- الوافي بالوفيات: 227/1.

75- ديوان ابن نباتة: 79.

76- فوات الوفيات: 129. والبيتان للشاعر شهاب الدين بن غانم (737هـ-).

77- ديوان ابن نباتة: 287.

78- المغرب: 130/4-130. خِلْعة: ثوب يُهدى. الطَّيْلَسان: "ضَرْبٌ من الأوشحة، يلبس على الكتف أو يحيط بالبدن، خالٍ من التفصيل والخياطة، أو هو ما يعرف بالعامية المصرية بالشال". المعجم الوسيط: مادة طلس.

7- المغرب: 141/4.

80- المصدر نفسه: 155/4.

81- ديوان البوصيري: 117.

82- النقد الأدبي في القرن الثامن الهجري: سلطاني، 186.

83- خيال الظل: حمادة، 34. وانظر فوات الوفيات: الكتبي، 219/4.

84- خيال الظل: 41. النِّطْع: بساط من جلد، كثيراً ما يُقتل فوقه المحكوم عليه بالقتل.

85- مطالع البدور: الغزولي، 192/2.

86- الغيث المسجم: 88/1. وانظر خزانة الأدب: 66.

87- ديوان البوصيري: 117. وانظر فيه أيضاً: 83.

88- فوات الوفيات: 290/4. وانظر فيه أيضاً: 1/

330-329.

89-الحموي، خزانة الأدب: 239.

90-فوات الوفيات: 3/335.

91-المعجم الوسيط، مادة: عرس.

92- خزانة الأدب: 252.

93- ديوان ابن نباتة: 357. وانظر فيه أيضاً: 80.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1-الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني، الطبعة الثامنة، تحقيق لجنة من الأدباء بإشراف عبد الستار أحمد فراج، طبع دار الثقافة، بيروت، خمسة وعشرون جزءاً.

2-امرؤ القيس حندج بن حجر، (1964)، ديوان امرئ القيس، الطبعة الثانية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع دار المعارف، مصر، سلسلة ذخائر العرب (24).

3-ابن اياس محمد بن أحمد، (1311)، تاريخ مصر المشهور ببدائع الزهور في وقائع الدهور، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ثلاثة أجزاء.

4-البوصيري محمد بن سعيد، (1955)، ديوان البوصيري، الطبعة الأولى، تحقيق محمد سيد الكيلاني، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

5-ابن تغري بردي يوسف، (1972)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الطبعة الأولى، طبع دار الكتب المصرية، القاهرة، ستة عشر جزءاً.

6-ابن أبي حجلة أحمد بن يحيى، (1957)، سكردان السلطان، الطبعة الثانية، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

7-الحلبي صفي الدين عبد العزيز بن سرايا، ديوان صفي الدين الحلي، طبع دار صادر، بيروت.

8-الحموي بن حجة أبو بكر بن علي، (1304)، خزانة الأدب وغاية الأدب، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الخيرية، القاهرة.

9-الخفاجي أحمد بن محمد، (1967)، ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، الطبعة الأولى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، جزءان.

10-ابن دقيق محمد بن علي، (1960)، ابن دقيق العيد حياته وديوانه، الطبعة الأولى، تحقيق علي صافي حسين، طبع دار المعارف، القاهرة.

11-الدلجي أحمد بن علي، (1385)، الفلاكة والمفلوكون، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الآداب، النجف، العراق.

12-سبط بن الجوزي يوسف بن قزا أوغلي، (1370)، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الطبعة الأولى، طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند، ثمانية أجزاء.

13-السبكي عبد الوهاب بن علي، معيد النعم ومبيد النقم، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأدبية، مصر، مطبوع على هامش كتاب تفريج المهج بتلويح الفرج.

14-ابن سعيد علي بن موسى، المغرب في حلى المغرب، الطبعة الأولى، تحقيق كنوت تلكوست، طبع مطبعة ليدن.

15-الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك،

-(1305)، الغيث في شرح لامية العجم، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأزهرية، القاهرة،

-(1961)، الوافي بالوفيات، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف هلموت ريتر، عدة أجزاء.

-(1971)، نصرة الثائر على المثل السائر، الطبعة الأولى، تحقيق محمد علي سلطاني، طبع مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

16-العسقلاني أحمد بن حجر، (1399)، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق.

17-الغزولي علي بن عبد الله، (1299)، مطالع البدور في منازل السرور، الطبعة الأولى، طبع

مطبعة إدارة الوطن، مصر، جزءان.

18-ابن أبي الفضائل المفضل، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق بلوشت.

19-القلقشندي أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، الطبعة الأولى، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ثمانية عشر جزءاً.

20-ابن كثير إسماعيل بن عمر، (1358)، البداية والنهاية في التاريخ، الطبعة الأولى، طبع مطبعة السعادة، القاهرة، أربعة عشر جزءاً.

21-مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (1973)، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، بإشراف حسن علي عطية ومحمد شوقي أمين، طبع دار المعارف بمصر، جزءان.

22-المقدسي أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل، (1974)، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، الطبعة الثانية، مراجعة محمد زاهد الكوثري، طبع دار الجيل، بيروت.

23-المقريزي أحمد بن علي،

-(1270)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، الطبعة الأولى، طبع مكتبة المثنى، بغداد، جزءان.

-(1936)، السلوك لمعرفة دول الملوك، الطبعة الأولى، تحقيق محمد مصطفى زيادة، طبع دار الكتب المصرية، أربعة أجزاء.

-(1940)، إغاثة الأمة بكشف الغمة، الطبعة الأولى، تحقيق محمد مصطفى زيادة وجمال الدين الشيال، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

24-ابن منظور محمد بن مكرم، (1980)، لسان العرب، الطبعة الأولى، طبع دار المعارف، القاهرة، عشرة أجزاء.

25-ابن نباتة محمد بن محمد، ديوان ابن نباتة، تحقيق عبد العزيز قلقلية، مصر.

26-الهمذاني بديع الزمان أحمد بن الحسين، (1962)، شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع مطبعة المدني، القاهرة.

27-ابن الوردي زين الدين عمر بن مظفر،

-(1970)، تتمة المختصر في أخبار البشر (تاريخ ابن الوردي)، الطبعة الأولى، تحقيق أحمد رفعت البدراوي، نشر دار المعرفة، بيروت، جزءان.

-(1300)، ديوان ابن الوردي، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الجوائب، القسطنطينية، تركية.

28-اليونيني موسى بن محمد، (1954)، ذيل مرآة الزمان، الطبعة الأولى، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، أربعة أجزاء.

■ ثانياً: المراجع:

1-أمين أحمد، (1953)، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، الطبعة الأولى، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

2-حمادة إبراهيم، (1936)، خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال، طبع مطبعة مصر.

3-سلطاني محمد علي، (1973)، النقد الأدبي في القرن الثامن الهجري بين الصفدي ومعاصريه، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الحجاز، دمشق.

4-عاشور سعيد عبد الفتاح، (1977)، بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، الطبعة الأولى، طبع في جامعة بيروت العربية.

5-النجار محمد رجب، (1982)، الشعر الشعبي الساخر في عصور المماليك، مقال منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، الكويت.

□□□

قراءة في لاميات الأمم

لامية العرب، لامية العجم، لامية اليهود، لامية الهنود، لامية المماليك، اللامية الأموية

د. محمود الربداوي

تعريف: ***لاميات الأمم مجموعة متميزة من القصائد، ينتظمها قاسم مشترك أنها على قافية اللام، وقافية اللام قافية مطواع، تمد الشاعر بمفردات كثيرة، فهي منجم ثرّ لقواف سهلة يسيرة، يختتمها رويّ اللام هذا الحرف الذلقي يتشكل بصيغ صَرفية متنوعة، ويتقبل الحركات الأربع فيتكوّن منها إيقاع جمالي يغري الشعراء بالنظم عليه.***

وقد أفرغ شعراء اللاميات معانيهم وأفكارهم وحتى عواطفهم ومشاعرهم، كلٌّ في تمجيد ذاته أو قبيلته أو عشيرته أو قومه، بما في الذات من إيجابيات قيم التمجيد. والتغني بالمآثر، ثم يستغل الشاعر طول القصيدة ليودع فيها مخزونه من أفكار الحكمة التي يمتحها من معين تجاربه، أو عصارة أفكاره، تجارب قوام سداها ولُحمتها من الحياة، حياة الفرد والجماعة، ولذا تقبلها الفرد وتقبلتها الجماعة، ولأنها عبَّرت عن أفكار الفرد وأفكار الجماعة اكتسبت سيرورتها وشيوعها، وتداولتها الألسن، وخلُدت قيمها على مر الأزمان والدهور.

يضاف إلى قيمها الكثيرة أن الذين نظموها كانوا ينتمون إلى عصور مختلفة منها الجاهلية والإسلامية والعصور المتأخرة وحتى العصر الحديث، كما ينتمون إلى مساحات جغرافية متنوعة كالجزيرة العربية، وشبه القارة الهندية، وبلاد المهجر الأمريكية. فإذا التمست ديانات قائليها وجدت منها، فضلاً عن الإسلام، الوثنية واليهودية والمسيحية، ولكن القاسم المشترك الأعظم فيها تلك القيم الإنسانية الخالدة التي ثبتت أصالتها، وتأكدت ثوابتها.

لقد جمعتُ هذه اللاميات التي تتمحور حول الأمم، وتدور حول قيم إنسانية عامة وأعرضتُ عن مجموعة من اللاميات مبثوثة في دواوين الشعراء، فيها من الأفكار والمعاني وخلاصات الرأي الراجح ما لا يقل عن هذه اللاميات إن لم يبزَّها في بعض الأحيان، يُدخلها التصنيف في المعلقات والمذهبات والمجمهرات وغيرها من نفائس الشعر كلامية امرئ القيس، ولامية الأعشى، ولامية

كعب بن زهير، ولامية حسان بن ثابت، ولامية أحيحة بن الجلاح، ولامية الحطيئة، ولامية الأخطل، ولامية القطامي، ولامية المتنبي، ولامية أبي العلاء المعري، ولامية ابن المقري، وابن الوردي والصفدي والهاشمي ومحمد المطلب اليعقوبي الموريتاني، وكلها من نفيس الشعر وفاخره، ولكنها لا ينتظمها عنواننا السابق، ولي مع هذه اللاميات قراءات أخرى في قادمات الأيام. صحيح أنها ليست لها أسماء كأسماء لاميات عنواننا هذا، ولكنها متنوعة الموضوع كلامية الموت للمتني ولامية المجد للمعري ولامية الغساسنة لحسان وغيرها.

فذلكة في حرف اللام

كنت أدرس اللام في اللسانيات دراسة صوتية، وقافية اللام في الشعر دراسة فنية إيقاعية، فلفت نظري هذا الحرف بمزاياه في اللغة العربية، وكثرة تواتره في قوافي الشعر، فتتبعتُ اللاميات فوجدتها تطرح ألواناً من أبواب الشعر، لا تتقيد بفن بعينه، أو غرض بذاته، فدفعني الفضول العلمي أن أتابع هذه القراءة (الحرفية) فقادتني إلى نتائج جميلة، وظواهر طريفة غريبة وجديدة أيضاً. فبدأتُ أرصد خصائص هذا الحرف، فوجدتُ ترتيبه في (الأبجدية) العربية الترتيب الثاني عشر، ومن المصادفة أن ترتيبه في الحروف اللاتينية الثاني عشر أيضاً، ونترك للمتعاملين بحساب الجُمَّل ومفسّري الظواهر الفلكية أن يستغلوا هذه القيمة العددية، ونُوجِّه اهتمامنا إلى اللغة والأدب لنفسر القيمة اللسانية والصوتية والفنية والجمالية لهذا الحرف وهنا نستغل جهود اللغويين والنقاد وحتى جهود المشتغلين بعلم القراءات وبعلم التجويد.

يقول ابن منظور: "اللام من الحروف المجهورة، وهي من الحروف الذُلق، وهي ثلاثة أحرف: الراء واللام والنون: .. وقد ذكرنا كثرة دخول الحروف الذلق والشفوية في الكلام"[1] وقال الخليل بن أحمد: "سُمِّيتْ الحروفُ الذُلق ذلقاً؛ لأن الذلاقة في المنطق إنما هي بطرف أسَلة اللسان... ولما ذُلقت الحروف وبُذل بهن اللسان وسهلت في المنطق كثرتْ في أبنية الكلام."[2] ولو عدنا إلى كتاب ابن منظور: لسان العرب لوجدنا أن الألفاظ التي تنتهي بحرف اللام تُغطي أكبر حجم في هذا المعجم. ولو التفتنا إلى علماء النحو والصرف لألفيناهم يهتمون كثيراً بهذا الحرف دون سواه نجد مصداق ذلك في الكتب المعنونة بكتب (اللامات) ككتاب اللامات للزجاجي[3]. وكتاب (اللامات) لأحمد بن فارس (ت- 295) صاحب كتب الصاحبي والمجمل والمقاييس. فضلاً عما ذكره ابن هشام في (المغني) في حرف اللام وهو يعدّد الأدوات، وعددت هذه الكتب النحوية واللغوية (30) معنىً للام. كما دخل هذا الحرف في أدوات النفي (لا، لم، لن) والنهي والأمر: (لا. لـ. لما) وحرف الجواب (لا) وحرف الاستفهام (هل) والتحضيض (هلاّ) والعطف (بل، لكنْ)، ودخل بكثافة في (ال) التعريف

[1] لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار صادر، 3/43.
[2] لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار صادر، 204/2.
[3] كتاب (اللامات) لأبي القاسم عبد الرحمن الزجاجي (ت 337) حققه الدكتور مازن المبارك.

التي لا يخلو منها سطر مكتوب بالعربية.

أما إذا توجهنا في قراءتنا لهذا الحرف قراءة فنية شعرية قافويّة ألفينا قافية اللام تتواتر بمساحة كبيرة في دواوين عمالقة الشعر بدءاً من امرئ القيس وحسان وكعب ومروراً بالأخطل والقطامي ولا أقول انتهاء بالمتنبي والمعري، ففي كل ديوان شاعر عربي قدر من القوافي اللامية تغطي مساحة لا يستهان بها، وما لنا نستشهد بقوافي الشعراء ولا نستشهد (بفواصل) القرآن الكريم، فالفواصل اللامية في القرآن الكريم أكثر من أن تُحصى، نجدها مبثوثة مُفرّقة في آيات كثيرة، كما نجدها تسيطر بكثافة في سور بعينها، كسورة المزمّل، وسورة الإنسان، وسورة الفرقان وهي في بعض هذه السور تتناوب مع فاصلة الراء ذاك الحرف الذلقي الذي سبق أن قلنا إن علماء القراءات والتجويد يجعلونه أخاً للام. وكما ألّف النحويون واللغويون كتباً في (اللامات)، أغري الأدباء فألفوا كتباً في (اللاميات)[1] جمعوا فيها كبريات القصائد المشهورة على قافية اللام. وأعطوا بعض هذه اللاميات أسماء تبعاً للأمم والديانات والقيم الفنية، وقد دخلت القوافي اللامية في جميع أغراض الشعر، وأنماط الشعر كالموشح والدوبيت، والفنون الأخرى المستحدثة، وخاصة في فنيّ المديح والغزل، ولو ألقينا نظرة على الكتب المصنفة حسب قوافي الأبيات لوجدنا قافية اللام تحظى بحصة الأسد ككتاب (الدر الفريد) لمحمد بن آيدمر، و(المعجم المفصل) للدكتور اميل يعقوب، و(الشوارد) لابن خميس.

ولكنّ هذه الفذلكة الصوتية السابقة تقع خارج إطار الدراسة الفنية، أما الدراسة الفنية للاّم فتقول لنا إن هذا الحرف من الأحرف المسماة في فن القافية بـ(الذُلُول) أي التي يكثر ركوب الشعراء لقافيتها، نظراً لكثرة ألفاظ المعجم التي تصلح قوافي لها. وهي عكس القوافي (الحَرُون) كالضاد والظاء والغين والخاء، وهي قواف يتحاشى ركوبها الشعراء. ويقيني أن قافية اللام تمد الشعراء بفيض كبير من الألفاظ المناسبة للغرض الشعري من جهة، وللوزن العروضي من جهة أخرى، ومن مزايا القوافي عامة أنها ليست مجرد نهاية للبيت الشعري، وإنما تحقّق- فضلاً عن ذلك التكامل الموسيقي مع بقية العناصر الموسيقية الأخرى في البيت من خلال الأنساق القافوية العمودية، وهذا يدعو إلى تكثيف مستوى الإيقاع وإبرازه، وخاصة ما وجدناه في (لاميات الأمم) التي هي موضوع قراءتنا من القافية اللامية المطلقة لما تحققه من دور إيقاعي في القصيدة بسبب انسياحها على حروف المد، ويدعم ذلك سيطرة القوافي المؤسسة والمردفة، وهي قواف تحقق درجة عالية من الوضوح الصوتي وهنا تحضرني كلمة الأبيوردي الذي يقول في مقدمة ديوانه في معرض الحديث عن الشعر: "وأنصعه عند الشعراء وأسلمه على انتقاد العلماء ما أُحكمتْ مبانيه وتكافأت ألفاظه ومعانيه، ولم يستعن بوحشي الكلام فيه، ولا رُيّضتْ باقتسار أبيّه قوافيه."[2] وأكّد هذا المعنى العسكري، وأظنه نقله عن بشر بن المعتمر، قال مركّزاً على القافية: "إذا أردت أن تعمل شعراً

---

[1] ألف محمد إبراهيم نصر كتاباً سماه (اللاميات) من عيون الشعر. وألف الأستاذ عبد المعين ملوحي كتاب (اللاميتان).

[2] ديوان الأبيوردي، نسخة دار الكتب المخطوطة 1/ب.

فأحضر المعاني التي تريد نظمها فكرك، وأخطرها على قلبك. وأطلب لها وزناً يتأتى فيه إيرادها، وقافية يحتملها، فمن المعاني ما يُتمكن من نظره في قافية ولا يُتمكن منه في أخرى، أو تكون في هذه أقرب طريقاً وأيسر كلفة منه في تلك..."[1] واستمر العسكري في حديثه عن القيمة الفنية التي تحققها القافية، فحذر الشعراء من العيوب التي تعتري القافية مثل السناد والإقواء، ومثل هذه الاختراقات في القافية هي التي حطّت بعض كبار الشعراء عن منزلة الفحول، يقول أبو عمرو بن العلاء: "فحلان من الشعراء كانا يقويان[2]: النابغة وبشر بن أبي خازم"[3]. فالشاعر المتمكن من صناعته كان يأنف أن يخترق هذه القاعدة بسناد أو إقواء أو إيطاء، فهذا ذو الرمة يقول:

وشعرٍ قد أرقتُ له طريفٌ   أجنّبه المساندَ المحالا[4]

وجرير يقول:

فلا إقواء إذ مَرِس[5] القوافي   بأفواه الرواة ولا سنادا

وكان الشعراء يحرصون على ألا تلحق أشعارهم مثل هذه الخروقات؛ لأن من خصائص الشعر أنه قابل للغناء، والغناء تفسده هذه الخروقات وتظهر عيوبه، كما في حالة النابغة في الدالية التي ورد بها على المدينة[6]، ولذلك قال حسان:

تغنَّ بالشعر إما كنتَ قائله   إن الغناء لهذا الشعر مضمار

والقافية إذا وقعت بيد صناع، حققت قيمتها المعنوية مع قيمتها الإيقاعية، ووجدت في حرف اللام المادة الطيّعة، ولعل من أقدر الشعراء المطبوعين على تطويع القوافي الشاعر أبو العتاهية، الذي قال في عتبة:

أعْلمتُ عتبة أنني   منها على شرف[7] يُطلُّ

وشكوت ما ألقى إليـ   ـها، والمدامع تستهلُّ

حتى إذا بَرِمتْ بما   أشكو كما يشكو الأذلّ

قالت: فأي الناس يَعْـ   ـلم ما تقول: فقلتُ: كلُّ

أجمع أهل الأدب أنهم لم يسمعوا قافية أحق بمكانها من قوله: (فقلتُ: كلُّ)، وهي قصيدة

---

(1) الصناعتين، العسكري، 139.
(2) الأقواء: اختلاف الإعراب في القافية.
(3) الموشح، المرزباني، 59 والأغاني، الأصبهاني، 10/11، وديوان النابغة، 30.
(4) المساند والسناد والمحال والإيطاء: من عيوب القافية.
(5) مَرِس: مارس.
(6) انظر قصة أقواء النابغة في داليته، وروده على المدينة، وغناء المغنين بها، فتبين له الأقواء.
(7) الشرف: يراد به هنا الإشراف على خطر، يقال: هو على شرف من الهلاك.

مشهورة يُغنى بها."[1]

وتنطبق هذه المقولة على مجموعة لامياتنا التي نتعامل معها بهذه القراءة التراثية العصرية.

ونعـود إلى اللاميات المشهورة فنجد الشعراء والنقاد قد أعطوا بعض هذه اللاميات أسماء تبعاً للأمـم وللديانات وللقيم الفنية، فبعضها دخل في المعلقات والسموط[2] ودخل بعضها في المجمهرات كمجمهرة النمر بن تولب[3] ودخل بعضها في المنتقيات كمنتقية المسيب بن عَلَس[4].

ودخل بعضها في المُذْهَبات كمذهبة أحيحة بن الجُلاح.[5]

ودخلـت فـي المشـوبات كمشـوبة كعب بن زهير[6] ومشوبة القطامي[7] ومشوبة الحطيئة[8] ودخلت المُلْحَمات كملحمة جرير[9]، وملحمة الراعي[10].

وممـا يدل على أن بعض اللاميات تكثفت فيه الفصاحة وبلغت من البلاغة وجودة الصياغة كل مـبلغ شـهادة ناقد كبير كالباقلاني صاحب (إعجاز القرآن) الذي عندما أراد أن يبين إعجاز القرآن وفصـاحته وبلاغة أسلوبه عمد إلى مقارنة أسلوب القرآن بأسلوبي قصيدتين تُعدُّ كل واحدة قمة في عصـرها، وسـيدة الشعر في زمنها، الأولى لامية امرئ القيس، تاج القصائد في العصر الجاهلي، والثانـية لامـية البحتري، التي تُعد سيدة القصائد في العصر العباسي. فقام بمقارنة تطبيقية تفصيلية بيـن قصـيدتين مـن أجمل ما جادت به قريحة الإنسان مع جوانب من آي الكتاب المعجز؛ وانتهت المقارنـة إلـى تفوق أسلوب القرآن على أساليب جهابذة الشعر العربي، مهما اختلفت حظوظهم من الأصـالة والحضارة، انظر ما قاله في صاحب اللامية الأولى: "وأنت لا تشك في جودة شعر امرئ القـيس، ولا تـرتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أموراً اتبع فيها، من ذكر الديار والوقوف عليها، إلى ما يتصل بذلك: من البديع الذي أبدعه، والتشبيه الذي أحدثـه، والمليح الذي تجده في شعره، والتصرف الكثير الذي تصادفه في قوله، والوجوه التي ينقسم إلـيها كلامه: من صناعة وطبع، وسلاسة وعفو، ومتانة ورقة، وأسباب تحمَد، وأمورٍ تؤثر وتمدَح،

---

(1) طبقات الشعراء، ابن المعتز، 228.

(2) كمعلقة امرئ القيس التي مطلعها: (قفا نبك...) ومعلقة الأعشى التي مطلعها: (ما بكاء الكبير بالأطلال). انظر جمهرة أشعار العرب للقرشي 1/321-344.

(3) مجمهرة النمر بن تولب مطلعها: (تأبد من أطلال عبلة مأسلُ...) الجمهرة 2/542-552.

(4) منتقية المسيَّب بن علس مطلعها: (بَكَرتْ لتحزن عاشقاً طَفَلُ...) الجمهرة 2/558-560.

(5) مذهبة أحيحة بن الحلاج لامية في 21 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 658-661.

(6) مشوبة كعب بن زهير، لامية في 58 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 2/789-799.

(7) مشوبة القطامي، لامية في 42 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 2/803-811.

(8) مشوبة الحطيئة، لامية في 29 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 2/816-820.

(9) مشوبة جرير، لامية في 51 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 3/906-914.

(10) مشوبة عبيد الراعي، لامية في 87 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 3/931-946.

وقد ترى الأدباء أولاً، يوزنون بشعره فلاناً وفلاناً، ويضمون أشعارهم إلى شعره، حتى ربما وازنوا بيــن شعر من لقيناه وبين شعره في أشياء لطيفة، وأمور بديعة، وربما فضّلوهم عليه، أو سوّوا بينهم وبينه، أو قرّبوا موضع تقدُّمه عليهم، وبرَّزوه بين أيديهم.

ولمــا اخــتاروا قصــيدته في السبعيّات[1] أضافوا إليها أمثالها، وقرنوا بها نظائرها، ثم تراهم يقولــون: لفــلان لامية مثلها، ثم ترى أنفس الشعراء تتشوق إلى معارضته، وتساويه في طريقته... الخ"[2] ثم عمد إلى مقارنة نظم امرئ القيس في لاميته التي هي تاج شعره بنظم القرآن فقال: "ونظم القــرآن جــنس متمــيز، وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظير متخلّص، فإذا شئت أن تعرف عظم شــأنه، فتأمل ما نقوله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود أشعاره، وما نبيّن لك من عواره على التفصــيل."[3]. ثــم شرع في استعراض أبيات اللامية المذكورة بيتاً بيتاً وهو يذيّل كل بيت أو بيتين بــرأيه النقدي مبيناً إيجابيات الشاعر وسلبياته، عارضاً ثقافته النقدية، ومبدياً تذوقه لجماليات اللفظة والجملــة. حتى إذا ما فرغ من نقد لامية امرئ القيس عرَّج على لامية البحتري، فابتدأ حديثه بقوله: "ونحــن نعمــد إلى بعض قصائد البحتري فنتكلم عليها، كما تكلمنا على قصيدة امرئ القيس؛ ليزداد الناظر في كتابنا بصيرة، ويستخلص من سر المعرفة سريرة، ويعلم كيف تكون الموازنة، وكيف تقع المشابهة والمقاربة، ونجعل تلك القصيدة التي نذكرها أجود شعره.

ســمعت الصاحبَ إسماعيل بن عباد يقول: سمعتُ أبا الفضل بن العميد يقول: سمعتُ أبا مسلم الرستمي يقول: سمعتُ البحتري يذكر أن أجود شعر قاله:

أهــلاً بذلكــمُ الخــيالِ المقــبلِ فَعَــلَ الــذي نهــواه أو لــم يفعــلِ

قال: وسُئلتُ عن ذلك؟ فقال: البحتري أعرف بشعر نفسه من غيره."[4]

ثــم أعقب بعد بيتي مطلع القصيدة بقوله: "فأما بيته الثاني فهو عظيم الموقع في البهجة، وبديع المأخذ، حسن الرُّواء، أنيق المنظر والمسمع، يملأ القلب والفهم، ويُفرح الخاطر، وتسري بشاشته في العروق، وكان البحتري يسمي نحو هذه الأبيات: "عروق الذهب" وفي نحوه ما يدل على براعته في الصــناعة، وحذقه في البلاغة"[5] ونقد (39) بيتاً من قصيدة قوامها في ديوانه (53) بيتاً[6]، ثم قال: "وقــد أطلتُ عليك فيما نقلتُ، وتكلفتُ ما سطرتُ؛ لأن هذا القبيل قبيل موضوع، متعمل مصنوع،... وإنمــا اقتصرنا على ذكر قصيدة البحتري؛ لأن الكتّاب يفضلونه على أهل دهره، ويقدمونه على من فــي عصره، ومنهم من يدّعي له الإعجاز غُلُواً، ويزعم أنه يناغي النجم في قوله علواً،... وهيهات

---

[1] يريد بالسبعيّات: المعلقات السبع. وقصيدته المقصودة اللامية التي مطلعها: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل... الخ.

[2] إعجاز القرآن للباقلاني ص 158-159.

[3] إعجاز القرآن للباقلاني، 159.

[4] إعجاز القرآن، الباقلاني، 219.

[5] المصدر السابق، 220.

[6] انظر القصيدة في ديوان البحتري 3/1741-1752.

أن يكون المطموعُ فيه كالمأيوس منه، وأن يكون الليل كالنهار، والباطل كالحق، وكلام رب العالمين ككلام البشر."[1].

فأنـت تلاحظ أن هذا الناقد الكبير لم يجد ما يقارب إعجاز القرآن إلا لامية امرئ القيس ولامية البحتري، فهذا رأي في اللاميتين يؤيد ما نذهب إليه من أن اللاميات السابقة واللاحقة قصائد متميزة، رُزقـت حظاً من السيرورة لخصائص تناثرت فيها، والقوافي يفضّل بعضها على بعض كما يُفضّل الناس بعضهم على بعض. وهذه صفة لم يتنبه إليها كثير من الدارسين حتى الذين أشبعوا علم القافية دراسـة وبحثاً. والخصائص الفردية في الإنسان والحرف خصائص جمالية، والجمال صفة ذاتية لا يوقف على تعريفها، ولا يُحاط بتفاصيلها.

1- لامية العرب للشنفرى

لـم يكن شعراء العرب يعرفون ظاهرة تسمية القصائد التي انتشرت في العصر الحديث، اللهم إلا إذا استثنينا القليل من القصائد المشهورات التي نفجها العرب أسماء كاليتمية وسمط الدهر، ولاحقاً المعلقـات، والأسـماء التي استخدمها أبو زيد القرشي وانفرد بها في كتابه: "جمهرة أشعار العرب" كالسـموط والمجمهرات والمنتقيات والمُذهبات والمشوبات والمُلْحَمات. ويبدو أن اسم (لامية العرب) تسـمية مـتأخرة؛ وُجدت لما كثرت اللاميات، ومنها (لامية العجم) وأصبح من الضروري تفريقها بإعطاء أسماء لها؛ وصاحبها الشنفرى من بني الأزد وهم من العرب اليمانية.

كـان بطـلاً لا يهدأ ولصاً يُذكر مع تأبط شراً. وأصبح عَدْوُه السريع مضرب المثل. وكان يُعد من غربان العرب. قُتل نحو 70 ق.هـ.

نسبة القصيدة

تنسـب له قصيدة طويلة تسمى بلامية العرب، وابن دريد[2] ينسب هذه القصيدة لخلف الأحمر، أمـا السـيوطي[3] فـيؤكد أنها للشنفرى، ومن المستشرقين: ككرنكو[4] وبلاشير[5] من يعتقد أن هذه القصـيدة قـد نحلـت على الشنفرى في وقت آخر، على حين ذهب فريق آخر منهم يعقوب، وتابعه بـروكلمان[6] على صحة نسبتها للشنفرى. ورجح جابرييلي ما ذهب إليه يعقوب وبروكلمان نسبتها

(1) إعجاز القرآن، الباقلاني، 245.

(2) الأمالي لأبي علي القالي، 156/1. ويقول القالي: حدثني أبو بكر بن دريد أن القصيدة المنسوبة إلى الشنفرى التي أولها: أقيموا.. له وهي من المقدمات في الحسن والفصاحة والطول، فكان أقدر الناس على قافية.

(3) المزهر، 176/1.

(4) دائرة المعارف الإسلامية، 335/4.

(5) Blachere, Histoire, 285.

(6) ملحق تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 53/1.

إلى الشنفرى وإن لم يحسم نهائياً بذلك.

ترجمة شعر الشنفرى ولاميته:

وعدا عن اهتمام المستشرقين بقضية نسبتها فقد اهتموا بترجمتها إلى اللغات الأوربية وقدموا دراسات مستفيضة لها، وطبعوها في عدة عواصم غربية، فمن الترجمات التي تناولت شعر الشنفرى ولاميته ترجمة أعدها (دي ساسي) للفرنسية ضمن كتابه في المختارات العربية، وترجمتان أحداهما (رد هاوس) و(هيوج) للغة الانكليزية، وترجمة أعدها (جابرييلي) للغة الإيطالية وكتب مقالاً عن قضية نسبة لامية العرب و(آرارات) ترجمة تركية نشرت في استانبول. وأعد يعقوب ترجمة ألمانية لقطعة من لامية العرب في إطار دراسته لما نظم باللغة الألمانية محاكاة لثلاث قصائد عربية بالتقديم لها وشرحها والتعليق عليها، والترجمات المقصودة كانت من إعداد رويس وركرت ويعقوب، وكتب نولدكه في دراساته عن معجم لامية العرب وقضايا ترجمتها وفهمها. ولكن المستشرق الذي اهتم باللامية وبالشنفرى فهو جورج يعقوب الذي كتب دراسة عن الشنفرى تضمن القسم الأول منها معجم لامية العرب، مع الترجمة الألمانية والنص العربي، أما القسم الثاني فتضمن شواهد مناظرة وشرحها للامية العرب وقائمة ببليوغرافية عن الشنفرى، ومثله عمل (جاير) وكتب (هس) مقالة، وكتب (بلاشير) في هذا الموضوع.

الشروح:

زاد عدد شروح اللامية على عشرين شرحاً، بدأها الشراح في القرن الثالث الهجرّي، كالشرح المنسوب للمبرد (-285) أو لثعلب (291 هـ)، وشرح للتبريزي (-502)، غير أن أشهر الشروح ذاك الذي عمله الزمخشري (-538) المسمى (أعجب العجب في شرح لامية العرب) وتوالت الشروح عبر العصور تحمل أسماء مسجوعة كشرح الغنيمي الفيومي المسمى (عنوان الأدب لشرح لامية العرب) وشرح ابن زاكور (-1120) المسمى (تفريج الكرب عن قلوب أهل الأدب في معرفة لامية العرب) وشرح عطاء الله المصري المسمى (نهاية الأرب في شرح لامية العرب) وشرح العُبيدي الحميري (-1209) المسمى (سبك الأدب على لامية العرب) وشرح عبد الرحمن بن محمد المسمى (خلاصة الأدب على لامية العرب) ولمؤلف مجهول شرح بعنوان (غيث الأدب بشرح لاميتي العجم والعرب)، ومجموعة شروح أخرى غير مسجوعة العنوان كشرح ابن أيلجك التركي والنخجواني والسويدي والعصامي والصفدي والمجوسي والتازي والنحوي مع الواسطي وعاكش اليمني، ورد الشنقيطي عليه بشرح سماه: (إحقاق الحق وتبرؤ العرب مما أحدث عاكش اليمني في لغتهم ولامية العرب). وتجاوزت الشروح اللغة العربية إلى اللغة الفارسية فقد أعدَّ غلام حسين الشيرازي شرحاً باللغة الفارسية، وهناك شرح أُخر بالفارسية أيضاً لمؤلف يُدعى لطف علي بن أحمد التبريزي.

هذا فضلاً عن أن بعض المؤلفين وجَّه اهتمامه إلى إعراب اللامية كعبد الله بن الحسن العكبري (-6 6)هـ وبعضهم انتخب منها منتخبات كيحيى الحلبي (630).

قراءة في اللامية:

لم يعرف كثير من الأدباء القدماء هذه اللامية ولا اسمها، ومن بينهم صاحب الأغاني، وابن سلام وابن قتيبة والمرزباني في كتابيه (الموشح والمؤتلف والمختلف، لم يترجموا له، ولم يذكره الأصمعي في حواره مع أبي حاتم السجستاني، واكتفى بقوله إنه من لصوص العرب العدّائين ، ولكن ينسب لعمر بن الخطاب أنه قال: "علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق" وإني لأشك في نسبة هذه الكلمة لعمر (ض).

سبق أن قلنا إن الشنفرى من بني الأزد وهم من اليمانية، ويذهب بروكلمان إلى أنه قال: الشعر بلغة عرب الشمال؛ لأنه وقع أسيراً، وهو صبي، في بني فهم، فانتمى إليهم، وتعلم عنهم لغة نجْد، يرى (لايل) أن أصله اليمني ظاهر في قصيدته المذكورة في المفضليات وفي بعض الألفاظ من لاميته ككلمة (إحاطة) وهي اسم مكان في جنوب اليمن.

فإذا أخذنا بالمقولة لتي تنسب القصيدة للشنفرى، وهذا ما نميل إليه، واستبعدنا نسبتها لخلف الحمر، لأن خلفاً كان أسلوبه في نحل القصائد الجاهلية أنه كان يحاكي أسلوب الجاهليين في نظمه للقصيدة على عمود الشعر العربي القديم، ويحاكي الشاعر الجاهلي في طريقته في هيكلة القصيدة من حيث البدء بالوقوف على الأطلال ووصف الرحلة والتنقل في أقسام القصيدة من غرض إلى غرض وما يتبع ذلك، متوخياً أن تأتي قصيدته مطابقة للقصيدة المقلَّدة، والنظرة السريعة على قصيدة الشنفرى لا تجعلنا نلمح شيئاً من هذا، فمقدمة لاميته تركز الحديث على سخطه على قومه، وغضبه على أبناء أمه، وحملته على النظام الاجتماعي الذي عاشه وعانى من تقاليده ما عانى، وهذه الأفكار تنسجم مع الحياة البائسة الساخطة التي عاشها الشنفرى، حياة الأسر والعبودية والفقر، والتناقض بين واقعه وتطلعه، ولذا حفلت القصيدة- وليس مطلعها فحسب- بهذه الأفكار الثائرة على القيم الاجتماعية المتناقضة. وهذه الأفكار الساخطة تبناها وحده مع ثلة قليلة من الصعاليك أمثاله، فقاد ثورة ناقمة، ولكنها ثورة المجموعة القليلة التي لا تستطيع قلب الواقع أو تغييره، فظلت ثورة قلة من الصعاليك ولم تتعاظم حتى تصبح انقلاباً اجتماعياً.

والنظرة المتعمقة في القصيدة تجعل القارئ لها يحكم على أسلوبها وألفاظها وصورها بأنها كاملة، فالشاعر يمتح من معين ذاكرته المفعمة بالصور التي يستمدها من حياة البادية والتقاليد القبلية، التي تتراوح فيها الفكرة مع العاطفة، وإن كان الزخم العاطفي فيها أقوى من الزخم الفكري، حتى ليبدو ذلك في منهج قصيدته التي تتميز بالوحدتين العاطفية والموضوعية، معرضة عن المقدمة الطللية التي سادت في مطالع الكثير الكثير من القصائد الجاهلية وحتى الإسلامية، حتى غدا المطلع الطللي سمة طبعت القصيدة العربية عصوراً كثيرة.

وتُركز الأبيات على الشمم العربي، شمم الفتى الشاب البرم بمواقف أبناء قبيلته منه، شمم الفتى الطموح إلى الانعتاق من حياة العبودية بكل أشكالها، حياة الفتى التائق إلى الاغتراب عن القبيلة المتمرد على الضيم، والمتذرع بالصبر، الداعي إلى نوع من مكارم الأخلاق المتعارف عليها في الجاهلية، كالعفاف عن الجشع في المأكل، والعفاف عن الجري وراء النساء الذي كان ديدن أقرانه من الشباب، وإن تعرض للفقر فلا تذّل نفسه، وإذا واتاه الغنى لم يبطر، وإن شعاره كما قال رفيق صعلكته:

أقسّم جسمي في جسوم كثيرةٍ　　　وأحسو قَراح الماء، والماء باردُ

تأمله في الحياتين الاجتماعية والفكرية ساعده على صياغة أفكاره على شكل حكَم وأمثال تناثرت في ثنايا القصيدة. تعوّد سرى الليل ولفحات قرّه. وألف حر الهجير وشدة حرّه. فيه من كرام القوم وسراتهم لجمه لغريزة البطن، علّمَته حياةُ التقشف أن يسبق الوحوش في عدْوه، فكل هذه السجايا لا يتعمقها إلا جاهلي، ولا تصدر إلا عن ذات نفس بدوية، لذا نستبعد نسبة القصيدة لشاعر حضري كخلف، وأظن أن لمجموعة هذه القيم نعت الأدباء هذه القصيدة بأنها لامية العرب لما تحفل به من السجايا العربية. وهي سجايا متناثرة بفوضويّة بينَ الأفراد والجماعات والقبائل، لم ينتظمها ناظم عقدي لسبقها لفترة الإسلام، الذي جاء وفي المجتمع العربي مثل هذه القيم التي تواراثها الجنس العربي، وتأصلت بحكم عامل الزمن، وكان منها الإيجابي والسلبي، فلما جاء الإسلام أسقط السلبي واصطفى الإيجابي ونمّاه وشجّع عليه، ومن هنا جاءت كلمة نبي العرب المشهورة: [إنما بُعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق.].

2- لامية العجم: الطغرائي:

ناظمها: مؤيد الدين، أبو إسماعيل، الحسين بن علي الأصبهاني الملقب بالطغرائي يقول ابن خلكان: كان غزير الفضل، لطيف الطبع، فاق أهل عصره بصنعة النظم والنثر[1]، وقال ياقوت الحموي: كان آية في الكتابة والشعر، خبيراً بصناعة الكيمياء له فيها تصانيف، خدم السلطان ملكشاه، وكان منشئ السلطان محمد، متولي ديوان الطغراء، وتنقل في المناصب والمراتب، وترشح للوزارة، له في العربية والعلوم قدرٌ راسخ، وله البلاغة المعجزة في النظم والنثر[2]. له ديوان شعر[3]، ولد سنة 453 وقُتل 515، وقد جاوز الستين.

ومن شعر الطغرائي قصيدته التي تداولتها الرواة، وتناقلتها الألسن، المعروفة بلامية العجم.

ولما تمكن من صنعة النظم دفعته قدرته إلى معارضة كبار الشعراء، فعارض قصيدة البحتري الميمية التي مطلعها:

(1) وفيات الأعيان، ابن خلكان، 200/1.
(2) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، 57/10 فما بعد.
(3) جمعه وحققه الدكتوران علي جواد الطاهر ويحيى الجبوري.

يهون عليها أن أبيتَ مُتيَّما أعالج وجداً في الضمير مكتّما

عارضها الطغرائي بقصيدة مدح بها مؤيد الملك مطلعها:

سرى يكتسي قطعاً من الليل مظلما نزيع كرىً، أهوى إليَّ فسلّما

كما عارض ابن هانئ في قصيدته التي مطلعها: "أقول دُمىً وهي الحسان الرعابيب" بقصيدته التي مطلعها:

لمن في عِراصِ البيد نوقٌ مطاريبُ يُدَرِّسها رَجْعَ الحداء الأعاريبُ

كما أحب أن يشارك في نظم الفنون المستحدثة في عصره، وهي فنون جديدة ابتكرها شعراء العصر، تهتم كثيراً بالشكل الخارجي للشعر، وبالصورة اللفظية للقصيدة، منها النوع المسمى بمحبوك الطرفين، كأن يكون حرف أول البيت كحرف آخره، توضحه القصيدة التي نذكر منها ما يلي:

ضيفٌ سرى والليل ينفض صبغه فوق الجنوب بجنحه الفضفاضِ

ضوءٌ كما صبَّ الغزالة ذوبَها يطغي تلاحق نورها الفياضِ

وينحو في هذا المنحى نحو الألفاظ الغريبة، والصور البدوية، كما نظم من الفنون المستحدثة على طريقة ما اصطلح عليه بما يسمى (شعر القافيتين) وهو نوع يقترب من أنماط شعرنا المعاصر، ولولا نزوع الشاعر نحو الألفاظ الغريبة والإكثار منها لأشبه شعره قصيدة النثر، من هذا قوله يمدح نظام الملك:

يا أيها المولى الذي اصطنع الورى شرقاً وغربا

والمستعان على الزمان إذا اعترى وأجدَّ حربا

أقسمتُ بالبُزْلِ التوافح في البرى قوداً وقُبَّا

واصلنَ نحو البيتِ بالسيرِ السُرى يحملنَ ركبا

لقد ابتنيتَ الملكَ مرفوع الذرى بكَ مُسْتتبّا

وتركتَ دينَ الله مشدود العرى بُعداً وقُربا

وضمنتُ للدنيا ومن فيها القرى وكشفتَ جَدْبا

من قال غيرك للعلى فقد افترى ميناً وكذبا

وإذا تركنا فنون عصره وفنونه الشعرية المستحدثة، والتفتنا إلى فنونه التقليدية كالمديح والغزل وجدناها تملأ ديوانه، فله في الغزل، وهو صاحب غزل رقيق، مطلع قصيدة يمدح بها معين الملك، يقول فيها:

تصــدى، وللحــي الجمـيع رحـيلُ غـزالٌ أحـم المقلتيـن كحـيلُ
تصــدى، وأمـر البيـن قـد جدَّ جدّه وزُمَّـتْ جِمـال واسـتقل حمـول
وفـي الصـدر من نار الصبابة جاحمٌ وفـي الخـدّ مـن مـاء الجفون مسيل
غـزالٌ له مـرعىً مـن القلب مخصبٌ وظـلٌ صـفيق الجانبيـن ظلـيلُ
تناصـف فـيه الحسـنُ، أما قوامه فشـطب، وأمـا خصـره ففتـيلُ
قريـبٌ مـن الرائيـن يطمـع قـربُه ولـيس إلـيه للمحـب سـبيل
إذا سـافر الألحـاظ فـي وجناته تضـاءل عـنه الطـرف وهـو كليل
وكالشـمس تغشـى الناظريـن بنورها ولـيس إلـيها للأكـف سـبيل

وهـي لامية طويلة، ولكن الأطول منها لاميته التي مدح بها مؤيد الملك أبا بكر عبيد الله. وقد تجاوزت أبياتها السبعين بيتاً. مطلعها:

إذا لـم يُعـن قـولَ النصـيح قَـبولُ فـإنَّ معـاريض الكـلام فُضـولُ

فـالملاحظ أن قصـيدة المدح إذا كانت من البحر الطويل، وقافيتها اللامية على وزن (فعيل أو فعول) وجدَ الشاعر فسحة من القول أمدته بها القافية اللامية، فكانت سبباً في طول القصيدة.

ولكـن القصيدة التي حظيت بالشهرة هي قصيدته اللامية التي على البحر البسيط والتي يسميها الناس (لامية العجم) ولا أريد أن أتحدث عن طولها، ولا عن رويها وإنما أتساءل عن سبب تسميتها بلامـية العجـم، فكـل المصـادر سكتت عن ذكر سبب تسميتها بلامية العجم، وإذا سمحتُ لنفسي بالاجـتهاد فـي سـبب التسمية قلت لأن القصيدة قيلت في بغداد سنة 505. ومع أن بغداد من بلاد العـرب لا مـن بلاد العجم، إلا أن الشاعر مولود بأصبهان وهي من بلاد العجم؛ لذا سميت القصيدة بلامـية العجـم نسبة إلى مسقط رأس قائلها. يعزّز ذلك أن القصيدة تداولتها الرواة وتناقلتها الألسن، كمـا يقول ياقوت؛ لأنها من نفيس الشعر؛ لما تناثر فيها من الحكَم والأمثال، وأقصد أنها لم تُقل في مدح سلطان معين حتى يقال: اللامية في مدح فلان، ولذلك أرى أن نسبتها إلى مكان ولادة قائلها هو الـذي يرجّح هذه التسمية، فلما شاعت تسميتها بهذا الاسم تذكر الناس لامية أخرى مشهورة تتداولها الألسن منذ مئات السنين، تناثرت فيها السجايا العربية، وصُوَر الشمم العربي، وعزة النفس العربية، فحـلا للـناس أن ينعـتوها بلامية العرب، تمييزاً لها عن لاميات أخرى. كانت القصيدة فيها تجمع أنماطـاً مـن الأفكـار كالغزل وذكر الأطلال، ومغامرات الشاعر كلامية امرئ القيس (قفا نبك...) ولامـية الأعشـى (ودع هريرة...) وغيرهما؛ لأن صورة العربي البادي تجدها في لامية الشنفرى، تجـد هناك صورة العربي الجسدية والخلقية، وتجد في لامية الشنفرى ألواناً من الروابط الاجتماعية بين الفرد والفرد والفرد والمجتمع، والفرد والقبيلة، والفرد والغنى والفقر، والفرد والطبقة الاجتماعية وبالتالـي العربي بكل سجاياه تجده في لامية الشنفرى، فميّزها الناس بنعتها بلامية العرب، وطابقوا

بينها وبين لامية الطغرائي، فسموا الأخيرة لامية العجم وتلك لامية العرب.

وكما حظيت لامية العرب بالشروح وغيرها فقد حظيت لامية العجم بالكثير من الشروح والتعليقات، فكأن أدباء العصور المتأخرة انقسموا إلى قسمين: فهذا يعتكف على لامية العرب وذاك يعتكف على لامية العجم، وكأنهم عندما فاتتهم الكتابة الإبداعية كرّسوا جهودهم للكتابة التعقيبية، وربما كان ذلك لعدم وجود موضوعات جديدة يفرّغون فيها جهودهم، فالتفتوا إلى هذه الموضوعات، وانكبوا عليها بالشرح اللغوي تارة والنحوي والتاريخي تارة أخرى. وظاهرة الانكباب على الشروح والاختصارات والمعارضات والتشطير والتخميس سمة من سمات العصور التي ابتدأت في أواخر العصر العباسي، واستمرت حتى مطلع العصر الحديث ورافقتها سمة أخرى وهي التعقيب على التعقيب، أو ما يسمى الآن (النقد على النقد) فعلى سبيل المثال، عندما شرح الصفدي لامية العجم بشرحه المسمى (الغيث المسجّم) أو غيث الأدب الذي انسجم، تصدى له الدماميني بنقد شرحه الذي سماه (نزول الغيث)، ونقد هذا الشرح أيضاً (علي بن محمد الأقبرسي). وربما كانت هذه الشروح والنقد الذي يُكتب عليها تضيف شيئاً من الفائدة، ولكنها في بعض الأحيان لا تعدو أن تكون تزجية للفراغ، واستعراضاً للعضلات.

وثمة سمة ثالثة من سمات العصور المتأخرة، تركت بصمتها على هذه الشروح والاختصارات تلك الصفة التي طبعت عنوانات الكتب والمصنفات، وأعني بها العنوان (المسجّع) فنجد شرح الصفدي يسمى (الغيث المسجم في شرح لامية العجم). وشرح الحضرمي بعنوان (نشر العَلَم بشرح لامية العجم) وشرح الصنهاجي بعنوان (إيضاح المبهم من لامية العجم) وغير ذلك مما يطبعه هذا الطابع.

وإذا كانت شروح لامية العرب قد بلغت اثني عشر شرحاً فإن شروح لامية العرب قد وصلت إلى ثمانية عشر شرحاً، تبعتها أربع معارضات وتصديران وثلاثة تخاميس وتشطيران ومصنَّف سمّاه مؤلفه: ائتلاف المعاني والمباني بمجاراة الطغرائي وأبي فراس الحمداني، وهو تخميس للجبيهي، وإذا جازت المقارنة بين اللاميتين أمكننا القول إن لامية العرب قد ظفرت بعناية المستشرقين أكثر من لامية العجم، فتُرجمت الأولى إلى عدد من اللغات، على حين لم تترجم الثانية إلا إلى اللغة التركية، وإذا كانت لامية العرب مشكوكاً في نسبتها للشنفرى فإن لامية العجم ثابتة النسبة للطغرائي، وهذا طبيعي؛ لأن لامية العرب أثر جاهلي والآثار الجاهلية في جملتها موضع شك، وقد عريت عن مثل ذلك لامية العجم لوضوح هوية صاحبها مولداً ووفاةً، وصحة نسبتها إليه، مع بيان الزمان الذي قيلت فيه والمكان الذي ولدت فيه.

وتكتسي لامية العجم قيمتها ومسوّغ شيوعها من أنها حافلة بالحكمة، مفعمة بالتجربة العقلية الصادرة عن رجل حنكته السنون والتقلبات السياسية التي عاصرها، وكان واحداً من صُنّاع قرارها، فالقصيدة قيلت والرجل يزحف نحو الستين من العمر، خبر السياسة وألاعيبها، والإدارة وحيَلها، ولذلك أعرض في مطلع قصيدته عن الغزل المتعارف عليه في المطالع القديمة، وافتتح قصيدته

بالحكمة مباشرة، الحكمة التي كانت تتناثر أبياتاً قليلة في القصيدة الطويلة القديمة، أما في هذه القصيدة فهو يهجم على سامعه بالحكمة المجسّدة لأصالة الرأي وحلية الفضل، وهي حكمة الرجل الطامح للمجد، الباحث عن عزة النفس:

أصالة الرأي صانتني عن الخطل ... وحلية الفضل زانتني لدى العَطَلِ

مجدي أخيراً، ومجدي أولاً شَرَعٌ ... والشمسُ رأد الضحى كالشمس في الطفلِ

فإذا تذكرنا أنه قال هذه القصيدة سنة 505هـ في بغداد أدركنا أنها قيلت في فترة إعراض الدهر عنه؛ لأنه لم يجد عند الخليفة (المستظهر) العباسي ما كان ينتظره، لذلك غدا مقامه في بغداد- ثقيلاً مكروهاً، لذا قرر الرحيل عن هذا البلد، الذي حرمه المجد الذي يطمح إليه، وسعة العيش التي يبتغيها، قال:

فيمَ الإقامة بالزوراء، لا سكني ... بها، ولا ناقتي فيها ولا جَمَلي؟

ناءٍ عن الأهل، صفر الكف، منفردٌ ... كالسيف عُرّي متناه من الخلل

فلا صديق إليه مشتكى حزني ... ولا أنيس إليه منتهى جذلي

طال اغترابي حتى حنّ راحلتي ... ورحلُها وقرا العسالة الذُبل

أريد بسطه كفٍّ أستعين بها ... على قضاء حقوقٍ للعلا قِبَلي

والدهر يعكس آمالي ويقنعني ... من الغنيمة بعد الكدّ بالقفَل

وبعد هذا يزاوج في القصيدة بين الغزل التقليدي والحرمان والاغتراب والتطلع للمجد والطموح للوزارة والمركز السياسي، ثم يعود للحكمة، والحكمة تنبع من فكر الرجل عندما يشعر بالفراغ طوال نهاره بعد أن كان يملؤه بمهمات الأمور وإدارة شؤون الدولة، وحل مشاكل الجمهور، فالفراغ يؤدي إلى التأمّل والتأمل يؤدي إلى الحكمة، والحكمة في نمط من أنماطها تعبير وتصوير للتجارب الإنسانية والنزعات البشرية، اسمع إليه يقول:

حب السلامة يثني همَّ صاحبه ... عن المعالي ويُغري المرء بالكسلِ

فإن جنحت إليه فاتّخذْ نفقاً ... في الأرض أو سُلَّما في الجو فاعتزلِ

وهو في هذه الأزمة النفسية لا يعدم أن يرى الضوء في نهاية النفق ولذلك يعلل نفسه بالآمال، ويقرر أن الأيام دُولة بين الناس، قد يتقدم فيها الجاهل ويتوارى العالم، يقول:

أعلل النفس بالآمال أرقبها ... ما أضيق العيش لولا فسحةُ الأمل

لم أرتضِ العيش، والأيام مقبلة ... فكيف أرضى وقد ولَّت على عَجَل

ما كنتُ أوثر أن يمتد بي زمني ... حتى أرى دولة الأوغاد والسَّفَل

تقدمتني أناس كان شوطهمُ ... وراء خطوي إذ أمشي على مَهَل
هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا ... من قبله فتمنى فسحة الأجلِ
وإن علاني مَن دوني فلا عجب ... لي أسوة بانحطاط الشمس عن زحلِ
أعدى عدوك أدنى من وثقتَ به ... فحاذر الناس واصحبهم على دَخَل
وإنما رجل الدنيا وواحدها ... من لا يعول في الدنيا على رجل
وحسن ظنك بالأيام معجزة ... فظُنَّ شراً وكن منها على وجل
غاض الوفاء وفاض الغدر وانفرجتْ ... مسافة الخُلف بين القول والعمل
ترجو البقاء بدار لا ثبات لها ... فهل سمعتَ بظل غير منتقل
ويا خبيراً على الأسرار مطلعاً ... أصمت، ففي الصمت منجاة من الزلل

حكم كثيرة يرصّعها الشاعر في القصيدة، يتناول فيها الفرد والمجتمع والسياسة آنذاك والأخلاق، وهذه الحكم خالدة تصلح لكل زمان ولكل مكان ومن هنا جاءت قيمة اللامية، ومن هنا نفسر اهتمام الناس بها وشيوعها بينهم، ونؤكد أن الذين حفظوها أكثر من الذين شرحوها أو اختصروها أو عارضوها، لأن الحكمة ضالة المؤمن،حيثما وجدها فهو أحق بها.

3- لامية اليهود السموأل:

مرّ بنا أن هناك لاميَّتيْن مشهورتين:

إحداهما تُسمَّى لامية العرب، والثانية تُسمَّى لامية العجم، وهناك من يزعم أنه توجد لامية ثالثة يزعمون أنها لامية اليهود أو النصارى، وهي قصيدة السموأل الجميلة التي مطلعها:

إذا المرء لم يَدْنَس من اللؤمِ عِرضهُ ... فكل رداء يرتديه جميلُ

فاليهود استغلوا صنيع ابن سلام في "طبقات فحول الشعراء"؛ إذ خصص للشعراء اليهود طبقة ترجم فيها لثمانية منهم، وعلى رأسهم السموأل بن عادياء، وقال إنه يهودي، على حين ذهب الأب لويس شيخو الذي ألف "شعراء النصرانية" وكتب مقالين في مجلة المشرق[1]. وحقق ديوان السموأل ونشره، ذهب إلي أن السموأل من غسان، وغسان قبيلة نصرانية. غير أنه لا يهمنا كثيراً هذا النزاع حول دين الرجل؛ وإنما الذي يهمنا أكثر من ذلك نسبة القصيدة اللامية إليه أو لغيره، نقول هذا القول لأن كثيراً من المراجع العربية تنسب هذه القصيدة إلى الشاعر العربي عبد الملك بن عبد الرحيم

[1] مجلة المشرق، السنة التاسعة، 1906.

الحارثي أو إلى غيره من الشعراء العرب الآخرين[1].

بعد أن وضعنا هذه القصيدة في مكانها بين اللاميات الثلاث: لامية العرب ولامية العجم ولامية اليهود، ناقشنا نسبتها إلى كل من الشاعرين اللذين تُنسب إليهما القصيدة أو بعض أبياتها، وهما السموأل وهو شاعر جاهلي[2]، وعبد الملك الحارثي، وهو شاعر عباسي. والذي دعانا إلى تحري النسبة المبدأ الذي طرحه ابن سلام في مقدمة كتابه "طبقات فحول الشعراء" الذي خلاصته أنه يشك في بعض الشعر المنسوب إلى الجاهليين حيث يقول: "وفي الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربيته"[3]. وذكرنا أن ابن سلام الذي خصص للشعراء اليهود في كتابه طبقة ترجم فيها لثمانية منهم، فابتدأ بالسموأل فترجم له وذكر بعض شعره غير أنه لم يذكر بيتاً واحداً من هذه القصيدة.

ولو رجعنا إلى هذه القصيدة وألقينا عليها نظرة ناقدة لوجدنا أنها من حُرّ الشعر وفاخره، لما فيها من أفكار رزينة حكيمة مصوغة بأسلوب جزل متين، تناولت فناً من الفنون الشعرية الجادة الرصينة التي عرفها الجاهليون والإسلاميون وجمهور الشعراء في العصور اللاحقة إلى يوم الشعر هذا، ونعني بذلك فن الفخر؛ فالأبيات كلها تدور حول الفخر وما يندرج تحته من معان، كالفخر بصون العرض وحمل النفس على المكروه في البيتين الأول والثاني، ثم أورد ثلاثة أبيات يناقش فيها ظاهرة قلة عدد أفراد قبيلته في مجتمع كان فيه صراع البقاء بين القبائل على أشده، وهذا الصراع يستلزم بالضرورة كثرة العدد لمواجهة الطبيعة القاسية وطغيان القبائل الكبرى التي لا تمنعها شرعة الجاهلية من التهام القبائل الصغرى. غير أن الشاعر يتمدح بالقيم العربية المثلى على قلة عدد قومه، وهذا العدد القليل لرجال قبيلته يمنعه أيضاً من الفخر بمنعة جانبهم. ثم علل منعة الجانب وحماية الجار والحفاظ على العرض بعامل واحد هو الاستماتة في سبيل هذه المثل العليا، فوقف عند هذا القسم وقفة أطول جعلها في أربعة أبيات، وبعد تعليله لمقومات فخره بالقيم السابقة التفت ليفتخر بقيمة طالما افتخر بها الجاهليون وهي صفاء النسب وعراقته، وجره هذا النوع من الفخر إلى قريب منه وهو التغني بسؤدد قومه ورجاحة عقولهم ليخلص إلى الفخر بكرم قومه في بيت واحد. ويعاوده هاجس الفروسية والحرب مرة أخرى فيدلف إلى الحديث عن الشجاعة وأيام القراع وسيوف المعركة فيستغرق ذلك ثلاثة أبيات أخرى، ثم يُنهي قصيدته بفعل الأمر لهذه التي تخيلها في أول القصيدة تُعيِّره بقلة العدد فيطلب منها ألا تتسرع بازدراء قوم الشاعر لقلة عددهم، وغيرهم من بعض القبائل الكثيرة العدد، على كثرتهم فالعين تقتحمهم والاختبار يخيب الأمل فيهم.

فهذه القصيدة توقفنا على الملاحظات النقدية التالية:

---

(1) نسبها أبو الفرج الأصبهاني إلى شريح من السموأل، ثم قال: يقال أنها للسموأل، ويقال إنها لدكين الراجز، الأغاني 6/ 84.

(2) انتهى الدكتور فضل العماري، في دراسة موثقة إلى أن السموأل شخصية وهمية لا وجود لها.

(3) طبقات فحول الشعراء لابن سلام، 252.

الملاحظة الأولى: أنها خرجت عن النهج التقليدي الذي سارت عليه القصيدة العربية طوال عصور عدة وقرون طويلة، هذا النظام الذي رصد أقسامه ابن قتيبة وهو يتحدث عن شكل القصيدة العربية، كما سمع من شيوخه يعللون أسباب إيراد أقسامها؛ بدءاً من الأطلال والوقوف عليها والتغزل بصويحباتها ووصف راحلاتهن ورحلتهن، وانتهاءً بالحكمة التي تُجعل مسك الختام في كثير من القصائد، ومروراً بالغرض الأساسي الذي أنشئت القصيدة من أجله كالمدح والفخر والهجاء وغيرها. ولاحظنا أن قصيدتنا هذه خلت من المقدمة الطللية، أو المطلع الغزلي، وما يستتبعه من وصف رحلة وراحلة، بل ابتدأت مباشرة بالموضوع الأساسي الذي هو الفخر بالقيم التي كانت موضع الفخر في تلك الأيام. فهل يجوز لنا أن نفترض أن ثمة مقدمة غزلية أو طللية، ولكن الرواة الذين نقلوا لنا القصيدة أضاعوا هذه المقدمة؟ ليس عندما ما يعزز هذا الفرَض إلا ما نلحظه من فقدان التصريع في البيت الأول من هذه القصيدة، وهو تقليد فني محض يكاد يكون ملازماً للبيت الأول من مطالع القصائد العربية، يصطنعه الشاعر في البيت الأول من قصيدته وهو في أزمة البحث عن القافية المنشودة، والإيقاع الموسيقي الذي يتقمصه البحر العروضي الذي يهتدي إليه الشاعر عند اهتدائه للبيت الأول في منظومته. فالتصريع- على بساطته- يقوم بدور الإيقاع المقفى الذي يُرهص لجميع أبيات القصيدة، ويظل الشاعر المُقدم على نظم القصيدة، قبل أن يهتدي لاختيار بحر قصيدته وقافيتها كالقارب التائه عن المرفأ، فإذا وجده- وهذا ما يتضمنه التصريع- أصبحت الطريق أمامه مستوية لاحبة.

قلتُ: إن الأطلال والغزل بالمرأة قد فقدا في مطلع هذه القصيدة، ولكن شبح المرأة لم يُفقَد لا في أول القصيدة ولا في آخرها، أليس في البيت الثالث يقول:

تُعيرنا أنّا قليلٌ عديدنا ... فقلت لها: إنّ الكرامَ قليلُ

وبعض المصادر يجعل هذا البيت أول أبيات القصيدة، ومهما اختلفت المصادر فإنها تتفق على أن القصيدة تُختتم بقوله:

سَلِي، إنْ جَهِلْتِ، الناس عنا وعنهم ... فليس سواءٌ عالمٌ وجهولُ

فالشاعر لم ينس المرأة في أول القصيدة ولا في آخرها، فشبحها ماثل أمام عينيه، ولكن رؤيته للمرأة تختلف عن رؤية غيره من الشعراء الآخرين، فقد جاءت عند أكثرهم، أو جاءت أطلالها مصدر إلهام شاعري، تغزل بها الشاعر "ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه؛ لأن التشبيب قريب من النفوس، لائط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء"[1] على حد قول ابن قتيبة.

ولكن عند شاعرنا هذا جاءت المرأة مُعَيِّرة معاتبة، وإن شئت فقل: متحدية، وهو موقف أشرف من موقف المرأة المُتغزَّل بها، ولهذا جاء موقف شاعرنا ليس بموقف الرجل المتهالك المتباكي على

(1) الشعر والشعراء، 104/1.

الأطــلال، وإنما موقف الرجولة المشوبة بالكبرياء والشمم، ولهذا جاء فعل الأمر (سلي)، وبأسلوب رقــيق جــداً اتهمهــا بــالجهل عندما قال: فليس سواء عالم وجهول. هذا الشطر، على الحكمة التي تتراءى بين كلماته، إلا أن ثمة ظلالاً من الاتهام بالجهل تتراءى أيضاً بين معانيه.

الملاحظــة الثانــية: تتلخص بأننا ما دمنا نفينا عن هذه القصيدة أنها سارت على النهج التقليدي الــذي مؤداه تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة، فلذا يمكننا أن نصفها بما سماه النقاد بــ(وحدة الموضــوع) لأن كــل أبــيات القصيدة التي تربو على عشرين بيتاً تدور في فلك غرض واحد هو الفخر، فإذا تنتظمها وحدة موضوع هو الفخر. صحيح أننا نلمح فيها أيضاً (وحدة البيت) إذ يقوم كل بيت بفكرة قائمة بذاتها، ويصلح أن ننتزع البيت من القصيدة ونتمثل به حكمة مستقلة أو مثلاً شارداً، ولكــن مع ذلك يُشكّل البيت مع الأبيات التي قبله والأبيات التي بعده وحدة موضوعية، ولعل السبب فــي ذلــك أن القصــائد التي سارت على ما يسمى في النقد بــ(عمود الشعر)- وهذه واحدة منها- تــتوخى الخصائص التي يتطلبها عمود الشعر في القصيدة، ولو تساءلنا: ما خصائص عمود الشعر هــذه؟ لأجابنا المرزوقي الناقد الذي قنن قوانين عمود الشعر وقعّد القواعد لها فقال عنه: "إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف- ومن اجتماع هذه الأســباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات- والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر.." الخ[1] أليست عناصر عمود الشعر متوافرة في هذه القصيدة العمودية؟!

ولــو بقينا في إطار وحدة الموضوع لقادنا إلى أن وحدة الموضوع تستتبع (الوحدة النفسية) في القصــيدة، والوحدة النفسية واضحة في هذه الأبيات، فالعاطفة التي حفزت الشاعر على نظم القصيدة هــي عاطفــة الفخر والاعتزاز، وهي تلف الأبيات من أولها إلى آخرها، وهي عاطفة تتسم بالعمق لمســة الصــدق التي تغلفها، وقد نتهم العاطفة في القصيدة المدحية بالسطحية، ونلتمس العذر لذلك الشاعر بما تستلزمه ضرورات المجاملة، إن لم نقل ضرورات العيش ومتطلبات التكسب، ولكن قائل القصــيدة الفخــرية لــيس مضطراً لشيء من ذلك، لذا نحكم على العاطفة عند الشاعر المفتخر بأنها أقــرب ما تكون إلى الصدق. نقول هذا مع اعترافنا بأن القَدْر العقلي في هذه الأبيات أوفر من القَدْر العاطفــي فــيها، فطــابع المعانــي الصادرة عن العقل يغلب على طابع العاطفة الصادرة عن القلب والوجــدان، ولهــذا الســبب اقتربت أبيات قصيدتنا هذه من الحكمة، ولهذا السبب أيضاً وضعها ابن طباطــبا فــي كتابه (عيار الشعر) في (الأشعار المحكمة) التي قدم لها بقوله: إنها "المتقنة، المستوفاة المعانــي، الحسنة الوصف، السلسة الألفاظ، التي خرجت خروج النثر سهولة وانتظاماً، فلا استكراه في قوافيها، ولا تكلف في معانيها، ولا عيّ لأصحابها فيها"[2].

(1) *مقدمة حماسة أبي تمام للمرزوقي، 2/ 8.*

(2) *عيار الشعر، ابن طباطبا، 82.*

ولكل هذه الخصائص التي توافرت فيها سارت على كل شفة ولسان، وانتشرت انتشار الأمثال. ونظراً لشهرة القصيدة وقرب معانيها من النفس وأفكارها من العقل اكتسبت الخلود، ولاقت القبول حتى في نفوس الشعراء اللاحقين، فهذا صفي الدين الحلي يدفعه إعجابه بها إلى أن يُخمِّسها شعراً فيقول في مطلع تخميسه لها:

قبيحٌ بمن ضاقت عن الرزق أرضه وطول الفلا رحب عليه وعرضه

ولم يُبْلِ سربال الدجى منه ركضه "إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه

فكل رداء يرتديه جميل"

إذا المرء لم يحجب عن العين نومها ويُغْلِ من النفس النفيسة سومَها

أضيعَ ولم تأمن معاليه لَوْمَها "وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها

فليس إلى حسن الثناء سبيل"(1)

الملاحظة الثالثة: تتلخص بأننا إذا سلَّمنا بأن هذه القصيدة للسموأل- وهو أحد الشعراء اليهود كما قرر ابن سلام- فهل نستطيع أن نلمس فيها من المعاني والألفاظ ما يدل على يهودية صاحبها؟ القراءة الدقيقة تجيب بأنه لا يوجد ذلك من قريب أو بعيد. ولكن رُبَّ معترض يقول: ربما كانت هناك أبيات فيها مثل تلك المعاني اليهودية، ولكن الرواة الذين حملوا إلينا هذه القصيدة وأمثالها أسقطوها بعد أن جاء الإسلام وجبَّ ما قبله، مثلما أسقط الرواة الشعر الذي فيه إشارات لعبادة الأصنام، إذ ليس من المعقول أن العرب لم يقولوا شكلاً من أشكال الشعر في معبوداتهم تلك، ولكن ما بأيدينا منه يكاد يكون معدوماً، وليس لذلك تفسير سوى أن الرواة أو المدونين غضوا الطرف عن نقل الشعر ذي الطابع الوثني، وتحرجوا من رواية الشعر الذي فيه إشارات إلى عقائد أهل الكتاب من نصارى ويهود إلا ما ورد لماماً، كقول النابغة الذبياني في مدح الغساسنة النصارى إذ قال:

رِقاق النِّعالِ طيِّبٌ حُجُزاتُهُمْ يُحَيُّون بالرَّيْحانِ يومَ السباسب

ويشرحون يوم السباسب بأنه: أحد الشعانين الذي يحتفل فيه النصارى ويتهادون حُزَم الرَّيحان، ولكن مثل هذه الإشارات العَقَدية قليل ورودها في الشعر؛ للمعنى الذي فسرنا به قبل قليل. وإذا كانت المعاني اليهودية والتقاليد والعادات العربية؛ كالحفاظ على العرض، وحماية الجار، وتحمُّل المكروه لكسب الثناء وغيرها، مما لا نعرفه من سجايا اليهود عبر التاريخ اليهودي كله، وإذا صحَّ وكانت هذه القصيدة للسموأل فلا نستطيع أن نفسر ورود مثل هذه المعاني في شعره إلا أنه عاش في البيئة العربية، وجاور العرب، وسمع القبائل العربية تتغنى بمثل هذه السجايا وتتمدح بمثل هذه الشيم، فنسج معانيه على منوال معانيهم، واصطنع في الفخر ما يصطنعه العرب في مثل هذه المواقف، ولهذا جاء شعره عامة وشعر أبناء جلدته من اليهود لا يختلف عن شعر العرب الأقحاح فكرة

(1) ديوان صفي الدين الحلي، 93.

وأسلوباً. على أنه يجب ألا تغيب عن أذهاننا بعض العبارات التي يشهد فقهها أنها ليست جاهلية وليست يهودية كقوله: وما مات منا سيدٌ حتف أنفه. فالسيوطي في المزهر يقول: إن عبارة (حتف أنفه) إسلامية، أول من أطلقها الرسول صلى الله عليه وسلم. ويستفيد الباحثون من هذه اللفتة البارعة ليقولوا إن القصيدة ليست للسموأل، وإنما هي لعبد الملك الحارثي الذي استعمل هذه العبارة بعد أن شاع استعمالها بعد صدر الإسلام. والذي ينعم النظر في بعض صور القصيدة يجد صورة أصلها إسلامي أيضاً، وهي التي نلمحها في قوله:

رسا أصله تحت الثرى وسما به ... إلى النجم فرع لا يُنال طويلُ

فقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف ضرب اللهُ مثلاً كلمةً طيِّبةً كشجرة طيبة أصلُها ثابتٌ وفرعُها في السَّماء﴾ [إبراهيم: 24]. دقّق النظر في الصورتين تلمح التشابه بينهما، فإذا صح هذا التأويل يكون هذا البيت والذي قبله- إذ البيت الثاني صفة للجبل في البيت الأول- بيتين إسلاميين أيضاً، يؤيد هذا التأويل ما ذهب إليه ياقوت الحموي في معجم البلدان وهو يتحدث عن الأبلق الفَرْد[1] ويصفه بانه مبني على كومة من التراب، فأين ذاك الجبل الشامخ الذروة الذي يرد الطرف وهو كليل؟ اللهم إلا إذا كانت هذه شطحة من شطحات الشعراء وصورة من صور المبالغة عندهم. وثمة صورة إسلامية ثالثة تضمنها البيتان الثالث عشر والرابع عشر حيث قال:

صَفَوْنا فلم نكدر، وأخلص سرَّنا ... إناثٌ أطابت حملنا وفحولُ

علونا إلى خير الظُّهور وحطّنا ... لوقت إلى خير البطون نزولُ

فهذه الصورة نلمحها تتردد في كتب السيرة النبوية عندما تتحدث عن نسب الرسول صلى الله عليه وسلم وأجداده وجداته إلى أن تنتهي بالقول إنه: "خيار من خيار"، غير أن المعنى ليس بالضرورة أن يكون إسلامياً محضاً، فهو معنى إنساني يمكن أن يهتدي إليه الشاعر وغير الشاعر.

الملاحظة الرابعة: تكمن في أسماء الأعلام الثلاثة التي نقع عليها في القصيدة، ولنبدأ بـ(بني الريَّان) الواقعة في البيت الذي ختم به القصيدة، فالمحققون يرون أنهم (بنو الدَّيَّان) وليسوا (الريَّان) ويقولون إنه وقع تصحيف في حروف الكلمة. وخطر التصحيف شيء قد نبه عليه ابن سلام في مقدمة الطبقات حيث قال: "وقد تداوله [أي الشعر في مرحلة التدوين] قومٌ من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد- إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه- أن يقبل من صحيفة، ولا يروى عن صحفي"[2]. فما توقعه ابن سلام حصل لبني الديان إذ صُحِّفَ الاسم إلى بني الريان وحفظها الناس كذلك. فمن هو (الدَّيَّان)؟ إنه: يزيد بن قطن بن زياد بن الحارث الأصغر، وتحقيق هذا الاسم يجعلنا نميل لنسبة القصيدة لعبد الملك الحارثي لا للسموأل. وبخاصة إذا أدركنا أن عبد الملك كان يفد على بلاط الخلافة في عهد

---

(1) معجم البلدان، ياقوت الحموي، مادة الأبلق.

(2) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، 17.

هـارون الرشـيد، وأنه هو وقومه بني الديان كانوا قطب الرحى بالنسبة لبني الحارث، فهذا برهان يجنح بنسبة القصيدة إلى عبد الملك. والعَلَمان الآخران الواردان في البيت التاسع:

وإنـا لقـوم لا نـرى القـتل سُبَّةً إذا مـا رأتـه عامـر وسـلولُ

وقد جهدتُ في معرفة هاتين القبيلتين، فأوقفني البحث على أن (عامر) المراد به قبيلة عامر بن صعصـعة، و(سلول) هي قبيلة مرة بن صعصعة أخي عامر، نُسبت هذه القبيلة إلى أمهم سلول بنت ذهـل بن شيبان. ولكني لم أهتد إلى السبب الذي جعل الشاعر يُعرِّض بهاتين القبيلتين اللتين وصفهما بالجبـن وتحاشي الدخول في الحرب والموت والمعركة؛ اللهم إلا إذا تصورنا أن المرأة التي تعيره بقلة عدد قومه امرأة تنتمي إلى هاتين القبيلتين أو إحداهما[1].

والخلاصة التي ننتهي إليها من استعراض هذه الأبيات والنقد المنصب عليها نوجزها في النقاط الآتية:

أولاً: إن القصـيدة ليسـت للسـموأل كما يزعم بعض متطرفي المثقفين اليهود ومنهم إسرائيل ولفنسون- ابن ذؤيب- والمحامي المصري مراد فرج الذي تشبث بهذه القصيدة وببعض أبيات مثلها تُنسـب لشعراء يهود وألف كتاباً سماه "الشعراء اليهود العرب" طبع سنة 1929م في القاهرة، وقدمه هديـة إلـى جمعية المباحث التاريخية الإسرائيلية بمصر. وإنما القصيدة للشاعر عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي. يؤيد ذلك أن كثرة من المؤلفين الثقات نسبوها إلى عبد الملك الحارثي مثل أبي تمام فـي الحماسـة، والمرزوقـي والتبريزي في شرحيهما على الحماسة، مع أن الأخيرين تحفظا فقالا: "وتُنسـب للسـموأل أيضـاً"، ومثل ذلك قاله أبو العلاء المعري في شرح الحماسة. وصرح بنسبتها للحارثـي ابـن طباطبا صاحب "عيار الشعر" وابن حجة الحموي صاحب "تأهيل الغريب"، وغيرهم آخـرون. ولكي ننصف السموأل يمكن أن نقول إن له بعض الأبيات على القافية اللامية المضمومة والبحر الطويل اختلطت في أذهان الرواة بلامية الحارثي، ثم جاء بعد ذلك أناس (في قلوبهم مرض) فنسبوا القصيدة كلها للسموأل.

ثانـياً: ليس عند الباحثين شك في أن اليهود استوطنوا بعض الأماكن في الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام، ولكن هذا الاستيطان استيطان طارئ، وفي أماكن محدودة من شمالي الجزيرة العربية، كتـيماء وفَـدَك وخيبر ويثرب، ولم يتجاوز وجودهم شكل (الجاليات اليهودية) التي هربت من اجتياح القائد الروماني تيتوس حيث تفرقوا في أرض الله الواسعة، وتوجهت بعض قبائلهم إلى شمالي الجزيرة العربية ويثرب. وفي يثرب تجاوروا مع الأوس والخزرج حتى كان ما كان من كبير اليهود (الفيطون) من تعدٍّ على أعراض العرب؛ دفع هذا الطغيان اليهودي "مالك بن عجلان" العربي أن يقتل الفيطون وأن يـتحالف مـع أبي جبيلة الغساني للوقوف بوجه طغيان اليهود بيثرب. ولم يتخلص العرب من طغيانهم نهائياً إلا بعد مجيء الإسلام وهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يثرب.

[1] كتبتُ بحثاً مفصّلاً في غير هذا المكان، وناقشت فيه صحة نسبة القصيدة للسموأل.

ثالثاً: من المُسلَّم به تاريخياً وأدبياً أن امرأ القيس قد مر بتيماء وهو في طريقه إلى قيصر ملك الروم في القسطنطينية ليستعين بجيش من عنده يحارب به العرب، وقد أشار عليه أعوانه بإيداع سلاحه وأمواله وحتى ابنته (هند)[1] عند السموأل، وقد لاقى هذا الاقتراح قبولاً في نفس امرئ القيس، لا لوفاء توسمه في السموأل- كما يُروّج لذلك بعض الباحثين المغرضين- ولكن لأن السموأل كان يقيم بالأبلق الفرد وهو حصن محصن بسور عظيم، فهذا يجعل أسلحة امرئ القيس- بنظره- في مأمن من النهب والإغارة، وهي خاصة لا تتمتع بها خيام العرب الرحل المُعرَّضة للغزو والنهب، فأودع امرؤ القيس أسلحته وأمتعته وأمواله وإبله وخيله وشاءه، وكل ما ورثه عن أبيه الملك، وحتى ابنته هند عند السموأل، وتخفف من كل ذلك وواصل مسيرته إلى قيصر، فوعده هذا بجيش سيتبعه، ولكن دبر له مكيدة أودت بحياة امرئ القيس فمات ودُفن في أنقرة. ثم تأتي الرواية لتقول إن الحارث بن ظالم غزا السموأل مطالباً بأسلحة امرئ القيس، وتخلص الرواية إلى أن السموأل رفض أن يسلم أسلحة امرئ القيس وأمواله للغازي، وجرت محاورة حول الأسلحة بين الغازي والمغزو انتهت بأن قتل الحارث ابناً للسموأل ظفر به خارج الحصن واتخذه رهينة، ففسر الناس هذا العمل من السموأل وفاء. ولا ننفي أن يكون هذا الصنيع ضرباً من ضروب الوفاء لخصائص فردية تميز بها السموأل شخصياً من بين قومه اليهود الذين اشتهروا بالغدر على مر التاريخ. وقد نفسره بأنه موازنة بين أن يضحي بابنه الرهينة بيد خصمه أو يضحي بأسلحة امرئ القيس وأمواله ومتاعه وابنته هند، فآثر التضحية بابنه، الذي كان له بنون غيره، وأن نساءه يُعوضنه سواه، كما صرَّح بذلك الأعشى على لسانه في الرائية حيث قال:

وسوف يُعقبنيه- إن ظفرتَ به- ربٌّ كريمٌ وبيضٌ ذات أطهار

والحقيقة أن قصة الدروع والوفاء كانت يمكن أن تمر مروراً عادياً كعشرات القصص أمثالها، ولكن الذي أشاعها في الجزيرة العربية الشاعر الأعشى الذي أسره رجل من (كلب) لأنه كان قد هجاه، فاستنجد الأعشى بشريح بن السموأل لينقذه من موت محقق على يد الكلبي، واستجدى الأعشى شُريحاً بقصيدة لم يجد ما يمدحه بها سوى وفاء أبيه فذكره بهذا الوفاء، وبالغ بوصف هذا الوفاء، حتى حمل شريحاً على إنقاذه، فأخذ الأعشى، حيثما حل، يردد أبيات القصيدة ويشيد بوفاء السموأل- والأعشى صنّاجة العرب[2]- فغدا السموأل بعد هذا مضرب المثل بالوفاء، وتلقف المقولة بعد الأعشى أناس من يهود رسخوها وأشاعوها.

رابعاً: لهذه القصيدة مزايا كثيرة يهتم بها الناقد لأنها حقل خصب للنقد الفني والتاريخي والاجتماعي والديني، وما قلنا في نقدها يحتمل المزيد من التعمق لو كان الوقت يسمح بذلك.

في الختام لا بد من الإشارة إلى لامية السموأل الثانية التي تؤيد ما ذهبنا إليه من أن السموأل نسب إليه (من في قلوبهم مرض) شعراً لم يقله، ونحلوه أبياتاً لا تصمد على البحث والتوثيق، من

---

(1) بعض المصادر تقول إن هنداً زوجته.

(2) سيرورة شعر الأعشى والترويج لصفة الوفاء عند السموأل تؤيدها سيرورة شعره في المحلق وتزويجه لبناته الأربع.

ذلك القصيدة اللامية التي اكتشفها المستشرق هرشفلد "تلك القصيدة التي ليس لها ذكر في كتب العرب، ولا شبهة في أن ناظمها يهودي"[1]. اكتشفها هرشفلد في إحدى المخطوطات العبرانية مكتوبة شعراً عربياً بحرف عبري [ولليهود آثار كثيرة مخطوطة كلماتها عربية مكتوبة بحرف عبري]. وهذه القصيدة الثانية المنسوبة للسموأل مضطربة الوزن ركيكة المعنى، أثبتها مرغليوث في مجلة الجمعية الآسيوية الانجليزية، نيسان/ أبريل *1906*م، ص 363، بحروف عربية وبوزن شعري تداخلت فيه البحور. ثم ترجم أبياتها إلى الانجليزية. والنص العربي- كما أورده مرغليوث- رديء الفكرة والأسلوب. نذكر مطلعه لنوازن هلهلة الأسلوب فيه مع ما يُنسب للسموأل. يقول:

ألا أيها الصف الذي عاب سادتي ... اسمع جوابي لست عنك بغافل

وأحصي مزايا سادة بشواهد ... قد اختارهم رحمانهم للدلائل

وعندما نشرت القصيدة في مجلتي المقتطف والمشرق[2] سمع بها القس داود أرميا مقدسيلو فذكر أن لديه نسخة مضبوطة الوزن واللغة من قصيدة السموأل، فأقدم على نشرها في مجلة المشرق، السنة التاسعة، *1906*م، ص 674-675، وعدة أبياتها 25 بيتاً، صحيحة الوزن إلى حد ما، مطلعها:

ألا أيها الصنف الذي عاب سادتي ... ألا اسمع جوابي لست عنك بغافلِ

وختم القصيدة بقول السموأل:

وفي آخر الأزمان جاء مسيحنا ... فأهدى بني الدنيا سلام التكامل

ففرح بهذا البيت الأخير لويس شيخو فرحاً شديداً، وقال: "إن السموأل نصراني لا يهودي [بدلالة هذا البيت] ولا سيما أن أصله من بني غسان، وبنو غسان نصارى"[3]. والذي يقرأ هذه القصيدة المنسوبة للسموأل، ويوازن أسلوبها بأسلوب ما نُسب إلى السموأل من شعر سينفي بعضه ببعض، أما إذا وسعنا نطاق الموازنة بين اللاميتين من جهة، وما نُسب إليه من تائيات من جهة أخرى، وجدنا أنفسنا وقد اتسع الخرق على الراقع، فعندئذ لا يسعنا إلا أن نقر الدكتور فضل العماري على أن السموأل شخصية وهمية أوجدها اليهود وألصقوا بها هذا الشعر المتفاوت لغة وفكرة وأسلوباً، أو نقر الدكتور طه حسين على مقولته التي صرَّح فيها بنحل الشعر لأسباب كثيرة أهمها الأسباب الدينية.

[1] المقتطف، عدد مايو/ أيار، *1906*، ص 403.
[2] المقتطف، عدد مايو/أيار *1906*، ص 403 والمشرق، السنة التاسعة، *1906*، ص482.
[3] المشرق، السنة التاسعة، *1906*، ص 675.

4-لامية الهند

عبد المقتدر الكِندي الدهلوي

هــذه قصيدة لامية غريبة، وتأتي غرابتها من عدة أمور: الأول أن الأدباء العرب لا يعرفونها علـى الرغم من أنها منظومة باللغة العربية، وعلى جميع الأساليب العربية في نظم الشعر من حيث وحـدة الـوزن ووحدة القافية ووحدة العاطفة وربما الوحدة العضوية كما يحلو لنقاد العصر الحديث تسـميتها. وهـي غريـبة لأن ناظمهـا لم يعش على الأرض العربية وبين قومه العرب كأصحاب اللامـيات السابقة، وإنما ولد وترعرع في شبه القارة الهندية. وهي غريبة لأن أفكارها لا تمت إلى القوم الهنود الذين يعيش بينهم بصلة لاقوميةً ولا جغرافيةً ولا ديناً ولا مجتمعاً. وهي غريبة لأنها في مدح الرسول محمد (ص)، والمعروف أن القصائد التي قيلت في مدح الرسول في القرن الثامن الذي عـاش فـيه ناظمهـا درجت، في أغلبها، على معارضة البوصيري في قصيدته الميمية التي غدت مـنطلقاً لفـن البديعيات الذي نظمت عليه عشرات القصائد موضوعاً ووزناً وقافية، صحيح أن وزن هـذه القصيدة، وهو البحر البسيط، يلتقي مع البديعيات بالإيقاع فحسب، ولكنه يختلف في الروي عن جمـيع البديعـيات، فالبديعـيات رويّهـا الميم المكسورة، وهذه رويها اللام المكسورة، واختار اللام المكسـورة لـيقول لـنا إنه عارض لامية العجم للطغرائي، ولم يعارض أية بديعية من المنظومات النبوية التي قيلت في عصره: القرن الثامن الهجري. وهي غريبة أيضاً لأنها جانبت في هيكلها هيكل اللاميات السابقة التي لم تبدأ إحداها أو كلها بالغزل والوقوف على الأطلال، على حين وقفت لاميتنا هـذه علـى الأطـلال وتغزلت وأطالت الغزل، ولكنه، ولكيلا نسيء مفهوم الغزل، هو الغزل الذي اشـترطه وحـدد معالمـه أصحاب البديعيات ونقاد الغزل الذين يفترضون وجوده في مطالع المديح النـبوي، وأعني به الغزل المهذب، الغزل الوقور، الذي لا تستحي الفتاة أن تنشده أمام أبيها كما قال النقاد، الغزل الذي يليق بأن يُرصَّع مقدمات للأماديح النبوية، لنستمع إلى بعضه، يقول الشاعر:

يـا سائق الظعن في الأسحار والأصُلِ ... سـلِّم علـى دار سـلمى فـابْكِ، ثـم سَلِ
عـن الظـباء التـي مـن دأبها أبداً ... صـيدُ الأسـود بحُسـن الـدل والـنَّجل
وعـن ملـوكٍ كـرام قد مضوا قِدَدا ... حـتى يجيـبك عـنهم شـاهد الطلـل
أضـحتْ إذا بَعُـدت عـنها كواعبُها ... أطلالهـا مـثل أجفـان بـلا مُقَـلِ

ثـم يترك الشاعر العموميات في الغزل، والتسليم على دار سلمى المتخيّلة، ليركّز على محبوبته (الأعرابـية) التـي ملكت عليه شغاف قلبه، فهذه الأعرابية الغائبة عن نظره لها ميزة ليست للهندية التـي يـراها صـباح مساء، وما هذه الأعرابية إلا الرمز عن أمته العربية، وأهله العرب، وبناتهم العربيات، الأعرابيات اللواتي يعشن في مخيلته، على الرغم من غيابهن عن رؤاه، يؤكد هذا قوله:

فـإنّ مَـن ملكـتْ قلبـي لهـا شرفٌ ... علــى المهــا العِيــن والآرام بــالإطلِ

فِـدى فـؤادي أعرابـيةً سـكنت بيـتاً مـن القلـب معمـوراً بـلا حـول
مـن نـور وجنـتها، من حُسن غُرتها مـن طيـب طُـرتها، مـن طـرفها الثمل
الشـمس فـي أسفٍ، والبدر في كلفٍ والمسـك فـي شـغف، والـريم في خجل
كأنهـا ظبـية، لكـن بيـنهما فـرقاً جلـياً بعظـم السـاق والكفَـل
خـيالها عـند مـن يهـوى زيارتهـا أحلـى مـن الأمـن عـند الخـائف الوَجِل

قـبل استعراض بقية المقدمة الغزلية أريد أن ألفت نظر القارئ إلى ما اصطلح عليه البلاغيون باسـم (الطـي والنشـر)– وهو ضرب من فنون البديع– ومن المحسنات المعنوية في البيتين الثالث والـرابع من مقطوعة الأبيات التي أوردناها قبل قليل وهذا الضرب من فنون البديع، وتعمد إيراده، سـاد في العصور التي تلت العصر العباسي، والمصطلح عليها باسم عصور الدول المتتابعة، وساد نـوع آخـر نجده في البيت الخامس يسميه البلاغيون (الجمع مع التفريق) فهذه نماذج قليلة من أمثلة كثيرة تدل على شيوع الاهتمام بالفنون البديعية التي لم تشع في البلاد العربية فحسب بل تسربت إلى خـارج وطـن العرب إلى شبه القارة الهندية، وهذا مصداق رأي النقاد أن الظاهرة الفنية لا تعرف الحـدود الإقليميـة أو العـرق أو الجنس، وإنما تتجاوز كل ذلك. ثم يسترسل في موضوع الغزل، فيصـف المتغزَّل بها بأنها بعيدة المنال، مستعصية على من يروم الوصول إليها؛ لحمايتها بالسيوف والرماح، وهذه صفة المرأة العربية، يقول:

كـيف السـبيل إلـيها بعد أن حُفظت بالبـيض والسـمر في أعلى ذرى الجبل
طرقـتها فجـأة، واللـيل فـي جَذلٍ والذئـب فـي كسـل، والقـوم في شغلِ

هذه بالضبط هي طريقة عشاق العرب، لا أريد أن أقول لك إن المعنى مطروق، ولكن أريد أن أقـول لـك إن أسـاليب العشاق العرب في الوصول لمحبوباتهم واحدة؛ الطروق بالليل، والمفاجأة، وانشـغال القوم، وكذلك تعبير الشاعر عن الوصول للمحبوبة واحد، وإن كان في أرض غير عربية، تلكم هي أساليبهم، ومن أساليبهم في الغزل إدارة الحوار بين العاشق والمعشوقة، وسيد هذا الأسلوب عمـر بن أبي ربيعة الذي فتح للناس هذا الباب على مصراعيه، فجاء بعده صاحب هذه اللامية بعد مئات السنوات وفي منأى عن بلاد العرب ليحاور محبوبته المتصوَّرة، فيقول:

قالـت: لك الويل، هلا خفت من أسدٍ لـه براثـن كالعسـالة الذُبُـلِ
فقلـت: إنـي ملـيك صـيده أسـد وصـيد غـيري مـن ظبـي ومن وعلِ
قالـت: فما تبتغي؟ لا مَنْعَ. قلتُ لها: كـلا، فإنـي عفـيف القـول والعمـلِ

لقـد بـدأ القصـيدة بالغزل، وأخذ يصعد عواطفه وعواطف قارئه معه حتى وصل إلى ذروة التصعيد الغزلي، وهي مقدرة فنية يتعمدها الشاعر، ثم عندما يصل إلى الذروة في التصعيد يتذكر أنه

قاض، ويخشى منك أن تسيء الظن بهذا القاضي الذي ينحدر من أسرة قضاة أفاضل، ينتهي نسبه إلى شريح بن الحارث الكندي التابعي الشهير، وقاضي الكوفة في عهد عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما. لذلك بعد أن صوَّر لك المحبوبة التي وصفها في جمالها المنيع، وفاجأها بتخطي كل العقبات إليها فاجأها وفاجأك بحل عقدة القصة الشعرية بقوله: إني عفيف القول والعمل، واستمر يعدد سجاياه وسجايا قومه، وما يتمتعون به من سجايا عربية كالسجايا التي تغنى بها صاحب لامية العرب وصاحب لامية العجم. وهي الكرم والشجاعة وعراقة النسب. وزاد عليهم بالتقى والتبتل، فقال:

وإنني رجلٌ من معشرٍ سحبوا ... ذيل التبتل والتقوى على زُحل

لا يطمعون، ولكنْ كان ديدنُهم ... إعطاءَ ما ملكوا كالعارض الهطل

أسد إذا سخطوا أفنوا عدوهم ... قوم إذا فرحوا أعطوا بلا مَلل

ما قال قائلهم يوماً لواحدهم: ... "لو كنتُ من مازن لم نستبح إبلي"

تمهَّلْ هنا، لا لكي أذكرك بالمزايا التي افتخر الشاعر بها، فهي ذات المزايا التي ألفناها عند شعراء الفخر القدامى، ولكن لأذكرك بظاهرة فنية شعرية، يسميها البلاغيون القدامى(الاقتباس) أو التضمين الشطري أو الشعري، ويسميها النقاد والمحدثون باسم (العبارة الرمزية) وهي ضربٌ من التناص. ولو كان شاعراً هندياً حقاً لسميناها المثاقفة، وذلك في إيراده لقول قائلهم: "لو كنتُ من مازن لم تستبح إبلي" هذا الشطر من قصيدة قريط بن أنيف أحد بني العنبر، الذي خذله قومه، وانتصر له بنو مازن من تميم، والقصة والقصيدة مفصلة في كتاب (حماسة أبي تمام) ولكن الذي يهمنا هو توظيف عبد المقتدر لرمزية القصة من خلال رمزية الشطر. ثم واصل الحكمة ماتحاً معانيها من معين أفكاره وتجاربه ورؤاه للحياة والموت، وبخاصة رؤية القاضي الورع الذي يظل الجانب الوعظي له نصيب في تفكيره: لذا استمر بمجموعة أبيات خطابية ونمطية يبدؤها بياء النداء، اسمعه يقول:

يا طالب الجاه في الدنيا تكون غداً ... على شفا حفرة النيران والشُّعل

يا طالب العز في العقبى بلا عمل ... هل تنفعنك فيها كثرة الأمل

يا أيها الطِّفل أنت الطِّفل في أمل ... وشمس عمرك قد مالت إلى الطَّفَل

يا من تطاول في البنيان معتمداً ... على القصور وخفض العيش والطَّوَل

لأنت في غفلة والموت في أثر ... يعدو، وفي يده مستحكم الطِّيَل

ثم تتوالى أبيات الوعظ فكأننا أمام أبي العتاهية، يتبعها بأبيات مبدوءة بلا الناهية التي تتصدر الأسلوب التحذيري من الدنيا، المرغب في الآخرة على طريقة (الترغيب والترهيب) وهذا الأسلوب الذي لم يعد مستساغاً عند أناس القرن العشرين إلا أنه كان محبباً ومفضلاً، بل هو البضاعة الشعرية

الرائجة عند أناس القرن الثامن الهجري، ولهذا السبب طال قسم الوعظ في القصيدة، ولأنه ظاهرة يرتاح لها قطاع كبير من الناس، وتلاقي قبولاً في نفوس الكثير من عامة الشعب وربما خاصتهم فقد اكتسبت القصيدة صفة الشيوع والسيرورة وتناقلتها الألسن في شبه القارة الهندية حتى غدت لاميتهم التي التصقت بهم. ثم يأتي البيت الجسر الذي يعبر عليه الشاعر إلى (بيت القصيد) وهو المدح النبوي، فيقول:

ولم يكن فخره إلا بعزة مَن — أغنى الأعاجم والأعراب بالدول

محمد خير خلق الله قاطبة — هو الذي جل عن مِثْل وعن مَثَلِ

له المزايا بلا نقص ولا شَبَه — له العطايا بلا مَن ولا بدَل

وتتوالى الأبيات المبدوءة بـ(له) مسندة للرسول المكارم والفضائل وغيرها من سجاياه العظيمة حتى تصل إلى حوالي أربعين بيتاً ينهيها بقوله:

أردت مدح نبي الله مجتهداً — حتى عجَزتُ، فقال العقل لي: "فقُلِ

يا عبدَ مقتدر، أوصاف سيدنا — تعلو علواً عن التفصيل والجمل"

وتنتهي القصيدة بمخاطبة (عبد المقتدر) الذي غاب اسمه في أول هذه القصيدة التي زادت على (90) بيتاً، فمن عبد المقتدر هذا؟ أظنك ستقول إنه ناظم القصيدة أقول لك: نعم إنه ناظم القصيدة حقاً، وإن كان قد جرَّد من نفسه إنساناً آخر يخاطبه بعد أن أعلن عن عجزه بالإحاطة بمناقب الرسول، ولكن مخاطبة الذات وإعلان العجز قبل مخاطبة الجمهور صفة من صفات الشعر الزهدي والوعظي لم يحِد عنها الشاعر. ولكن تظل القضية المطروحة من هو (عبد المقتدر) الذي لا نعرف أكثر من اسمه، يجيبنا (البلجرامي) في تسلية الفؤاد "أن هذا الرجل عالم مقتدر على العلوم الصورية والمعنوية، وكوكب دري أنار الآفاق باللوامع القدسية... الخ" وقال عنه الشريف عبد الحي، والشريف باحث مؤرخ هندي؛ عربي الأصل، كان مديراً لأعمال (ندوة العلماء) قال في كتابه (نزهة الخواطر، وبهجة المسامع والنواظر) يُعرِّف صاحب هذه اللامية: "عبد المقتدر بن محمود بن سليمان الشُرَيحي الكندي، منهاج الدين، قاضٍ من شعراء الهند بالعربية ولد في (تهانيسر) في بيت علم وقضاء، ونشأ وعاش في دهلي"[1].

فالقصيدة التي بلغت هذا الحجم من الأبيات، والخصائص التي تتميز بها، والتي وقفنا على بعضها، ترشحها لأن تكون في مصاف لاميات العرب والعجم، ولكن تظل محتفظة باسمها لامية الهند، وحسبها أنها قدمت لنا نمطاً عربياً خالصاً في موطن خارج عن شبه الجزيرة العربية، مما يؤيد النظرة التي تقول بعالمية هذا الأدب العربي.

(1) نزهة الخواطر للشريف عبد الحي، 7/2، والأعلام للزركلي، 300/4.

5-لامية المماليك

لابن خلدون

هذه اللامية من نوادر اللاميات ونفيسها على كثرتها في الشعر العربي، وأحببت الوقوف عندها لأنهـا تتميز بفرادتها، ولا أعني فرادة الموضوع، وإنما أعني فرادة الشاعر، فالشاعر هو المؤرخ المشـهور بين المؤرخين عبد الرحمن بن خلدون، صاحب الكتاب الذائع الصيت بين المثقفين الكتاب المسـمى (العـبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السـلطان الأكبر) المعروف اختصاراً: بتاريخ ابن خلدون، ولا تسألني الآن عن هذا العنوان الطويل المسجّع للكـتاب، فليس هذا موضع الحديث عنه، ولكنني أريد أن أبدأ الحديث عن ابن خلدون بأنه رجـل مـؤرخ بالدرجة الأولى، ومن الدرجة الأولى وإن وصفتَه بأنه عالم اجتماع اتفقت معك على نعـته بهـذه الصـفة، فهما، أعني التاريخ وعلم الاجتماع، أبرز صفات ثقافة الرجل، أما إذا سألت مؤرخـي الأدب عن شعره أجابوك بأنهم لا يعرفون من شعره شيئاً ولا يعرفون له شاعرية، ثم آتي لأسـوق لك هذه اللامية التي تشي بأن ناظمها شاعر كبير، لما تتميز به القصيدة من وضوح الفكرة، ورونق الأسلوب، واختيار الألفاظ الشاعرية المعبرة أصدق تعبير عن العاطفة التي تحملها، والنفسية الـتي تـتراءى بين ثناياها، فيحدوك الفضول العلمي إلى التعرف على هذه القصيدة ألتي جمعت هذه المحاسـن. ولكي أتمكن من وضعك في الإطار العام لهذه الفريدة الضائعة في بطون الكتب أحب أن أسـوق لك مناسبتها. فيقول المؤرخون: "لما ولي ابن خلدون القضاء مرة ثانية سنة *801* في مصر والشـام نقم عليه الملك الظاهر أحوالاً من معاصاته فيما يريد من الأحكام في القضاء، ووغر صدره علـى ابن خلدون، وعزله عن الولاية (الوكالة) عن الخانقاه (مزرعة بيبرس في القاهرة كان الظاهر ولاه تصـريف شؤونها عندما كان مقيماً في الفيوم). فتوسل المؤرخ الكبير للعودة إلى قلب السلطان بصـديقه علاء الدين الطنبغا بن عبد الله الجوباني اليلبغاوي الأمير المملوكي في الشام، توصل إليه بالقصيدة الجميلة التالية، وهنا المفاجأة الكبرى لنا.. ذلك أننا عرفنا ابن خلدون مؤرخاً كبيراً وفيلسوفاً كبـيراً، ولكن قل منا من عرفه شاعراً عظيماً.."[1] وأورد المؤلف هذه القصيدة في *67* بيتاً، ابتدأها بهذا التوسل الجميل:

سـيدي، والظـنون فـيك جمـيلة	وأيـاديك بالأمانـي كفـيلة
لا تَحُـلْ عـن جمـيل رأيـك، إنـي	مـا لـيَ الـيوم غـير رأيـك حـيله
واصـطنعني كمـا اصـطنعت بإسْـدا	ءِ يـدٍ مـن شـفاعة أو وسـيله
لا تُضـعني، فلسـتُ مـنك مضـيعاً	ذمـة الحـب والأيـادي الجمـيله
وأجرْنـي، فالخطـب عـض بنابـيه	وأجـرى إلـى حمـايَ خـيولـه

[1] شعراء موريتانيا، محمد يوسف مقلد، *174*.

أُنْـهِ أمـري إلـى الـذي جعـل الله | أمـور الدنـيا لـه مكفولـه
وأراه فـي ملكـه الآيـة الكـبرى | فـولاه ثـم كـان مديلـه

ثـم راح يسـبغ على السلطان الظاهر الصفات الرفيعة كالعزة والشجاعة والشمول بعناية الله، وإجارة الإسلام، والصمود لأعدائه، والشكر لأنعم الله وغيرها، ثم عاد إلى التوجه للمتوسل به، فقال:

لا تقصِّـر في جبر كسري، فما زلت | أرجِّـيك للأيـادي الطويلـه
أنـا جـار لكـم منعـتم حمـاه | ونهجـتم إلـى المعالـي سـبيله

وبعد هذا التوسل عاد فذكَره بالمصيبة التي حلّتْ به من غرق أسرته جميعاً في البحر، وهي في طريقها إليه من تونس إلى مصر، قال عن نفسه:

غالـه الدهـر في البنين وفي الأهـ | ـلِ، ومـا كـان ظـنه أن يغولـه
ورمـته الـنوى قعـيداً قـد اجـتا | حـتْ علـيه فـروعَه وأصـوله
فجذبـتم بضـبعه وأنلـتم | كـل مـا شـاءت العـلا أن تُنـيله
همـة مـا عرفـتها لسـواكم | وأنـا مـن خـبرتُ دهـري وجيله

وبعـد أن فرغ من تصوير مأساته هنا قدّم بين يدي (وسيطه) حججه التي تفند مزاعم خصومه الذين افتروا عليه أقوالاً مزورة، فقال:

والعـدا نمّقـوا أحاديـث إفـك | كلهـا فـي طـرائق معلولـه
زعمـوا أننـي أتيـت مـن الأقـوا | لِ، مـا لا يُظـن بـي أن أقولـه
كـيف لـي أغمـط الحقـوق وإنـي | شـكر نعمـاكم علـي الجـزيلة
كـيف لـي أنكـر الأيادي التي تعـ | ـرفها الشـمس والظـلال الظلـيله
إن يكـن ذا فقـدْ برئـتُ مـن الله | تعـالى، وخنـتُ جهـراً رسـوله

واستمر في هذا القسم يحلف الأيمان مبرئاً ساحته من المزاعم والوشايات التي وشى بها أعداؤه إلـى السلطان، ثم وجد الفرصة الشعرية سانحة ليعاود الثناء على سجايا السلطان الذي نزهه الله عن العيـب، وأسبغ عليه الهدى والفضيلة. ثم توالت أبيات القصيدة بين توسل لهذا الصديق، ومدح لذلك السلطان حتى تختتم القصيدة بأبياتها التي أربت على الستين.

وهذه اللامية، تدور حول ما يسمى (الوحدة الموضوعية) تصور قضية ذاتية، ولكنها في الوقت ذاتـه تشف عن الكثير من القضايا الاجتماعية والسياسية، فابن خلدون الذي رمته الأقدار إلى العيش فـي مصـر، مـدة تقـرب من 23 سنة، رمته الأقدار أن يعيش ذلك الجو المضطرب الذي يمور بـالأحداث الجسـام. فقد عايش الشاعر الظروف التي انتقلت فيها السلطنة من بني قلاوون المماليك

البحرية إلى الشراكسة الذين يسمون المماليك البرجية. وشهد انتقاض الأتابكة: يلبغا ومنطاش في ولاية الشام على السلطان الظاهر في مصر. كما شهد زحف التتار إلى بلاد الشام بقيادة ملكهم الفاتك تيمورلنك، وشهد اعتزال الخليفة الذي لم يكن له لا حول ولا طول. وشهد ثورة العربان في مصر، وعانى الكثير من حسد أترابه من القضاة ودسائسهم، فلذلك لمحنا في القصيدة صورة من صور الحياة في العصر المملوكي، ولذلك سميناها لامية المماليك.

وهي وإن تميزت بوحدة العاطفة أيضاً، فقد خلت من بعض رسوم القصيدة القديمة التي طالما تمسك شعراؤها بظاهرة الوقوف على الأطلال ووصف الرحلة والراحلة، وإنما عمد الشاعر إلى غرضه مباشرة منذ البيت الأول، وكان بارعاً في الانتقال من قسم إلى قسم آخر، وإن كانت الأقسام متداخلة تشكل وحدة واحدة تلفها مسحة التوسل للوسيط، والتعظيم للسلطان، وقد نلتمس العذر للمؤرخ الكبير ابن خلدون في هذه المسحة من التوسل والتذلل؛ لأن الرجل يعيش وحيداً في هذا الخضم المتلاطم من الأحداث الجسام، ومن المصائب التي توالت عليه التي إحداها فقد الأسرة والأهل، والرجل عندما يفقد الأسرة يفقد معهم المواسي والمعين في لحظات الشدة والبؤس، ولكنه مع ذلك تماسك نفسياً ولم ينهر غير أن المآسي تتظافر فتكون ينابيع للشاعرية، وربما تكون الأزمات النفسية المعادل الموضوعي لصدى الأحداث الخارجية إن في إطار الأسرة أو إطار المجتمع أو الإطار السياسي، ولهذا يجد الشاعر المأزوم في نظم القصيدة تفريغاً للشحنة العاطفية المعتلجة في ذاته، ومن هنا جاءت هذه اللامية أشبه بالقصة يرفعها الشاعر، وكأنه يرفع كتاب شكوى، لعله يتلقى عليها ما يفرج كربه، وهذا ما كان.

6-اللامية الأموية

أبو الفضل الوليد

من المستحسن، ونحن نقترب من نهاية موضوع اللاميات، وبعد أن استعرضنا كبريات القصائد المشهورة على هذا الحرف، بدءاً من العصر الجاهلي والإسلامي ومروراً بالعصر العباسي، وانتهاءً بالفترة المملوكية، نحب أن نجعل مسك الختام لهذه اللاميات قصيدة تعد أطول قصيدة بين جميع ما عرفنا من اللاميات هي اللامية المسماة بـ"الأموية" للشاعر المهجري: أبي الفضل الوليد، وهو الشاعر الذي كان يسمى قبل اعتناقه للإسلام: إلياس عبد الله طعمة. والشعر المهجري يمثل شعر أمة لسانها عربي، ومسكنها أمريكي، أمة شرقية تعيش على أرض غريبة، هاجر أبناء هذه الأمة من مختلف بلادهم العربية، وخاصة من بلاد الشام، فاستقروا في الأمريكتين: الشمالية والجنوبية، وازدهر وجودهم في القرن العشرين، فأثمر هذا الوجود أدباً عربياً متميزاً وأسسوا صحافة ناطقة بلغتهم، ومنتديات تحاور بلغة الضاد، وكان هذا صنيع الجيل الأول من المهجريين، الذين هاجروا طلباً للعيش الكريم، ولكنهم ظلوا مشدودين بحنين جارف إلى أوطانهم الأولى، وهذا الحنين فجّر فيهم ألواناً من الأدب شعره ونثره يحمل عواطف جياشة إلى الوطن الأم الذي تركوه اضطراراً أو

اختياراً، غير أن الجيل الثاني انحسر فيه ذلك الحنين، واستعجمت تلك اللغة، وطغت أساليب الحياة المادية على النفحة الروحية التي حملها آباؤهم من الشرق. أما الجيل الثالث الذي أدرك أواخر القرن العشرين فقد انبتّت بينه وبين آبائه وأجداده كل مقومات الحياة الروحية والفنيّة، فتلاشى الأدب، ومات عماده الأساسي: اللغة العربية، ولا أريد أن أؤرخ للأدب المهجري ومدارسه ورجاله، فقد فرغ من ذلك مختصون غيري أشبعوه بحثاً وتفسيراً. ولكنني أريد أن أظل ملتزماً بمنهج بحثي في اللاميات فأقف عند اللامية "الأموية" لأبي الفضل الوليد. لا لأنها أبرز لامية في الشعر المهجري، بل لأنها تحقق كثيراً من خصائص القراءة التي أنشدها في اللاميات، فأولها أنها تمد الشاعر بالحشد الكبير من الألفاظ التي تقدم أنفسها كقواف مطواعة تصلح لكل وزن ولكل غرض من أغراض الشعر، وأخص بالذكر صيغتيْ: فعول وفعيل فهما تسهمان في طول القصيدة، وتعطيان الشاعر طول النفس، لذلك امتدت القصيدة، هنا، إلى *107* أبيات، ولا أجد في المقام متسعاً لإيرادها كاملة ولكن حسبي منها الانتقاء لإيراد بعضها دلائل على ما أريد الحديث عنه.

فقبل أن أدخل في تفصيل خصائص هذه القصيدة أريد أن أشير إلى أن هذا الشاعر ضمَّن ديوانه، فضلاً عن القصائد الكثيرة ذوات المناسبات المتعددة، خمس عشرة قصيدة تحمل أسماء معينة، كالمشرقية والمغربية، والمكية، والمقدسية، والأموية، والبغدادية، والأندلسية والصحابية، والغسانية، والعسكرية، والشآمية، والدمشقية، والباريسية، والشهادية، والجهادية.

ولا بد أنك لاحظت معي أن الشاعر خص بلاد الشام (وهي مسقط رأسه، إذ ولد في قرية الحمراء من قضاء المتن في لبنان سنة *1889*). بالكثير من هذه القصائد كالشآمية، والدمشقية والغسانية، والمقدسية، فضلاً عن الأموية، لحبه وتعلقه ببلاد الشام، وهو القائل: "من أجل لبنان أحب سورية، ومن أجل سورية أحب كل أرض عربية."[1] وهو القائل في القدس:

أنت العظيمة فوق الوحل نائمة ... أنت الكريمة في أيام بؤساك
أنت الرحيمة، والأسياف مصلتة ... أنت الحليمة والأبطال أسراك
عند الصلاة. وعند الموت أعيننا ... ترنو إليك وقد لاحت ثناياك
وإن ذكرناك هزّتنا حميّتنا ... فمثل ماوية الأغصان ذكراك
وافاك في ليلة المعراج سيدنا ... محمد، وكتاب الله سمّاك
فبالعروبة والإسلام أنزلنا ... والله يسمع شكوانا وشكواك
هل تستقر جماهير اليهود إذا ... دعوت يوماً أبا حفص فلباك[2]

بهذا الإجلال وبهذا التعظيم خاطب القدس، أما لاميته "الأموية" فلم يبدأها بالغزل على الطريقة

(1) ديوان أبي الفضل الوليد، ص *94*.
(2) ديوان أبي الفضل الوليد، ص *13*.

التقليدية، وإنما افتتحها بمخاطبة دمشق: عاصمة الأمويين، فقال:

أدمشقُ، أين بنو أمية؟ قولي ... ليَقوا نضارة حسنك المبذول
بجلال جامعهم، ورونق ملكهم ... صوني الجمال بشَعرك المحلول
ما حال غوطتك التي فُجعتْ بهم ... فغدا لها ثأر على "القاطول"[(1)]

فبعد أن افتتح قصيدته بنداء دمشق أتبعه مباشرة باستفهام عن بنيها من الأمويين ثم اتبعه بفعل الأمر، فتوالت في الافتتاحية ثلاث جمل إنشائية في شطر واحد، حمّلها تساؤله الحائر الذي سيتردد كثيراً في القصيدة، ولا أراه إلا صدى للشوق والحنين الذي يعانيه الشاعر، والذي عبر عن تفسيره المتنبي عندما قال:

وكثير من السؤال اشتياق ... وكثير من رده تعليلُ

واكتفي، هنا، من آثار الأمويين بذكر جلال الجامع الأموي، مفخرة دمشق، وذكر غوطتها المفجوعة، بعد هذا التساؤل القصير الذي سيستأنفه فيما بعد. يدخل في الحديث عن بني أمية:

أولئك الخلفاء عن عصبية ... عربية ذادوا بكل أصيلِ
يسطوا سيادتهم، وظلوا سادة ... حتى انكسار الصارم المسلولِ

ويستمر في حديثه عن المنزلة الرفيعة التي حازوها في نفوس الناس لخصائص كريمة كانت فيهم.

لبني أمية في النفوس مكانة ... بالبأس والإحسان والتعديل
ملكوا القلوب بحلمهم وسخائهم ... ورعوا ذمام عشيرة وقبيل
ماتوا كما عاشوا ملوكاً بُسَّلاً ... لم يؤخذوا بالقهر والتنكيل
في ظل دولتهم وظل بنودهم ... قد تم فتح العالم المأهولِ
فلهم على العرب الأيادي ما صبَتْ ... نفسٌ إلى التكبير والتهليل
إني أجل وفاءهم وبلاءهم ... فلهم على الأحرار كل جميل

وراح يتحدث عن بعض الشخصيات اللامعة التي برزتْ أسماؤها في العصر الأموي كنصر بن سيار ومعن بن زائدة وأشباههما، ويعود ليخاطب الأميرة دمشق:

أدمشق، أنت أميرة أموية ... بالقصر والكرسي والإكليل
فابكي معاوية الذي بدهائه ... جعل الخلافة فيك بين نصول

(1) *القاطول: نهر كأنه مقطوع من دجلة، كان في موضع سامراء- عاصمة العباسيين- قبل أن تُعمر فكأنه يكني عن ثأر الأمويين على العباسيين.*

فغدوتِ من سلطانه سلطانةً ... للأرض بالتعظيم والتبجيل

ثم يعاود الحديث عن آثار بلاد الشام التي خلَّفتْها الحضارة الأموية كمسجد دمشق والمسجد الأقصى في القدس يقول:

هيهات ترجع دولة أموية ... أبقت من الآثار كلَّ جليل

الجامع الأموي من آثارها ... فلكم رمى متأملاً بذهول

جمع الفخامة والمحاسن والهدى ... وعلى المكارم ظلَّ خير دليل

ويلتفت مرة أخرى ليستعرض أسماء القادة الذين وطدوا حكم الأمويين، وساروا في الأرض فاتحين كأسد بن عبد الله، ومحمد القسري، والحجاج، وقتيبة بن مسلم، ويؤكد إعجابه بهم فيقول:

أعظم بقواد كأساد الشرى ... فلُّوا جيوشاً أدبرت بفلول

فكأنهم وُلِدوا لعزة أمة ... نجبت بأكرم نسوة وبعول

لم يولد العربي إلا فارساً ... أو شاعراً أو ضائفاً لنزيل

أدمشق كنتِ مليكة، حراسها ... عرب مضاجعهم متونُ خيول

وسيوفهم قد أنكرت أغمادها ... من كثرة التجريد والتقتيل

بعد هذا المجد التليد والطريف قلب الدهر لدمشق ظهر المجن، فقال لها الشاعر:

فغدوت ثكلى لا يُقال عثارها ... إلا بضربة فيصل مصقول

بالله أيتها المنازل خبِّري ... هل فيك وصل العاشق الممطول

أبداً أزورك باكياً مستبكيا ... أو ذاكراً ومذكِّراً كدليل

وعليكِ أشعاري ترن شجية ... حتى انبثاق نعيمكِ المأمول

ما كان أتعس مولدي متأخرا ... لأكون شاعر نكبة وطلول

خلفي وقُدامي بلاقع أربُعٍ ... وحطام عرشي خلافةٍ مثلول

لكنني في الضعف أطلب قوة ... وأعيش بالتذكير والتعليل

يرجو العمارة والحياة لأمة ... برفات أجداثٍ ورسم محيل

أدمشق لا سُكنى لشاميٍّ إذا ... لم يرحل الرومي بعد نزول

بردى يرجِّع لي غناء مطربا ... فيه نواح الثكل والترميل

الشام بنتٌ للعروبة برةٌ ... وفروعها موصولة بأصول

كانت وظلَّتْ بقعةً عربية والجيل يثبت ذاك بعد الجيل
الدين والدم واللسان شهودها وكفى بحكم الطبع والمعقول
عربية هذي القلوب، فحسبها أقوى من التضليل والتدجيل
فمن العراق إلى الشام إلى الحجا زِ إلى سباءِ بلاد نخيل
والغرب من مصرٍ إلى مرّاكش مع كل قطرٍ بالهدى مشمول
أغصان جذع أو مرازح كرمة وجميعها صلة من الموصول
بنيتْ على القرآن فهو أساسها لتعاون ما بينها مجعول
والملك فيها واحد وموحَّد لا خوف من غبن ومن تفضيل
العرب حكام الشآم، وأهلها وقبورهم ختم على تسجيل
فهم لها خلفاء أو أمراء أو علماء ليس عديدهم بقليل
فعلى المآثر والرمام سلامها وعلى ثرىً بدمائهم مجبول

أشعر أنني أكثرت من إيراد الأبيات، وأطلت بالاستشهاد، ولكنني أعلمت من قبلُ أن القصيدة أطول بكثير مما استشهدتُ به، وإنما اكتفيت بإيراد أبيات منتقاة يدل قليلها على كثيرها. ولو أنني فصَّلت بين الأبيات بالقراءة الفنية لطال الموضوع، غير أنني أحب أن أختم قراءة هذه اللامية بخلاصة موجزة أنهي بها قراءتي للاميات.

فالقصيدة تتميز، كسابقاتها اللاميات، بالوحدة الموضوعية على الرغم مما يتخللها من أفكار فرعية تتساوق مع موضوع القصيدة، فتساوقها يُقَرِّبها من السرد القصصي، المتوفر على بعض عناصر القص، وهذه خاصة يفرضها السرد التاريخي المعتمد على الشخصيات التي استحضرها من التاريخ الأموي كأسد بن عبد الله القسري قاهر الترك بخراسان، وطارق بن زياد فاتح الأندلس وقتيبة بن مسلم، والحجاج وغيرهم، ولوَّن رجال التاريخ بلون من رجال الشعر كعمر بن أبي ربيعة وكثير وجميل والأخطل، وحتى الشاعرات كالفارعة[1] بنت طريف التغلبية وهي شاعرة من الفوارس، كانت تركب الخيل وتقاتل، وعليها الدرع والمغفر، وهي أخت الوليد بن طريف، التي قالت في رثائه البيت المشهور:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً؟ كأنك لم تجزع على ابن طريف!

فثقافة الشاعر التاريخية خصبة، وظني أن مرجعيته التي لونت ثقافته كُتُبُ من التاريخ لم يكتف بمراجعتها فقط، وإنما تمثلها وأفرزها شعراً موزوناً مقفىً في هذه اللامية، وفي غيرها من القصائد

(1) الفارعة وقيل اسمها فاطمة أو ليلى، انظر ترجمتها في الأعلام للزركلي، 325/5.

الأخـريات، وتتسـع ثقافته التاريخية فيحدثك- شعراً- عن الروم والترك والهند والقوط والغساسنة، مشـكّلاً عناصر البناء الشعري من تمازج التاريخ والجغرافية (الأندلس ونهر الغانج والنيل وبردى)، ولم ينس أن يمتح من معين ثقافته الدينية بصفته مسيحياً مسلماً فيحيلك على الإنجيل والقرآن.

والـنظرية الشـعرية من وجهة نظر الشاعر العربي القديم ومن احتذى حذو المدرسة الشعرية القديمـة هـي التعبير عن الفكرة المعتلجة في الذهن، والمعاني المرتسمة في العقل، متقمصة بألفاظ منـتقاة، وصور مزخرفة، مصبوغة بعاطفة براقة تجعلها قابلة لولوج قلب المتلقي، وليست النظرية الشـعرية مـا يـنادي به نقاد أواخر القرن العشرين بما يسمونه "الشعرية" مركزين اهتمامهم على مـنطوق الكلمـة أو (بنيويتها) كما يسميها أنصار مذهب الحداثة، أو كما يروج لذلك النصوصيون، غاضّين الطرف عن كل ما حول النص، وعن الملابسات التي تشابكت في ذهن الشاعر حتى أنتجت الـنص، فالنصوصـيون يـنكرون على سانت بيف وتين وخلفائهما من الدعوة إلى ما حول النص، ويذهـبون إلـى ما نادى به (تودوروف) وأتباعه من القدسية الشعرية لشعرية النص والكلمة وظلال الصـورة المتأتية من الخيال الخلاق. وهذه نظرة تجد مصداقيتها في شعر الحداثة وما بعد الحداثة، ولكـن الشاعر العربي في شتى عصوره لم يكن يفهم هذه الفلسفة التي طرأت على الشاعر والشعر، وعلـى هـذا مضـى السلف والخلف من الشعراء حتى منتصف القرن العشرين، وهجوم النظريات الشعرية الغربية التي تواترت في النصف الثاني من القرن الأخير. الشعر عند الشاعر العربي تعبير عـن تجربة أحس بها صاحبها، أو تجسيد لمشاعر جاشت في نفس قائلها، فهي فكرة بالدرجة الأولى صـاغها الفـرد كرسـالة قدمها للمجتمع، باللغة التي يفهمها المجتمع، فوصلت الفكرة الواضحة بين المنـتج والمتلقي، مصوغة بما تواتر عن شعراء العربية من شكلية الوزن والقافية، ملوّنة، بمصداقية المشـاعر والعواطف، ومن المشاعر أخذ الشعر اسمه والشاعر صفته، ولأن الشاعر كان يعبّر عن ضـمير أمّته ويتواصل معها كانوا يولمون الولائم عندما يولد فيهم الشاعر أو ينبغ فيهم المتكلم. ومن هـنا أضاع النقاد الطريق عندما راحوا يتجادلون بمعارفهم الفلسفية التي لا يطيقها الشعر. هل العبرة فـي اللفـظ أم في المعنى؟ ونسوا أن اللفظ يولد لحظة ولادة المعنى. لا انفكاك ولا انفصال لأحدهما عن الآخر، وإنما تتفاوت الألفاظ بتفاوت قدرات الناطقين بها، وبتفاوت المخزون اللغوي الذي يتمتع بـه الشاعر، وهاتان الخاصتان اللغويتان: القدرة والمخزون تتلونان بطيف ثنائي الألوان من الخيال والعاطفة، وقد يزيد هذا الرباعي من بهاء المعنى أو قد يجور على حقيقته. وتختلف حظوظ الشعراء من الإبانة بين المنتج والمتلقي باختلاف حظوظهم من هذه العناصر السابقة.

وتـدور هـذه اللامـيات جميعاً في فلك محوره الأساسي وقاسمه المشترك الفكرة التي يؤتاها الشاعر المبدع، فينقلها إلى أمته بالأنماط الجميلة التي تعارفت عليها. وهذه سمة اللاميات القليلة التي قـرأناها، ولا أحسـب هذه القراءة إلا إضاءات صغيرة تفتح الطريق أمام دراسات متعمقة يقوم بها محـبو الأدب وعشـاق هذه اللغة التي حملت أفكار هؤلاء القوم ومشاعرهم، وستظل تحمل أفكارهم ومشاعرهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

❏

■ المراجع

إعجاز القرآن الباقلاني، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، 1963 **الأعلام**، خير الدين الزركلي، ط3، بيروت، 1969.

الأمالي، أبو علي القالي، ط2، دار الكتب بالقاهرة، 1926.

تاريخ آداب العرب. مصطفى صادق الرافعي، مطبعة الاستقامة، مصر، 1940.

جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، تح.د.محمد علي الهاشمي، جامعة الإمام محمد الإسلامية، الرياض، 1981.

حماسة أبي تمام. شرح المرزوقي، تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون. ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1951.

ديوان أبي الفصل الوليد، إلياس طعمة، 1985.

ديوان الأبيوردي، نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية.

ديوان البحتري، تحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر 1963.

ديوان صفي الدين الحلي، دار صادر ودار بيروت 1962.

ديوان الطغرائي، تح: د.علي جواد الطاهر، ود.يحيى الجبوري، وزارة الإعلام، بغداد 1976.

الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح. أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر 1966.

شعراء موريتانيا، محمد يوسف مقلد. مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء، 1962.

الصناعتين، **العسكري**، تح. علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1952.

طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، شرحه محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ط1، 1952.

عيار الشعر، ابن طباطبا، تح: د.عبد العزيز المانع، دار العلوم، الرياض، 1985.

كتاب اللامات، أبو القاسم الزجاجي. تح: د.مازن المبارك. ط2، دار الفكر. دمشق، 1405هـ.

اللاميات، **محمد إبراهيم نصر**. دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض. د.ت.

لسان العرب، ابن منظور، دار صادر ودار بيروت، 1955.

مجلة المشرق، السنة التاسعة، 1906.

مجلة المقتطف، عدد مايو/ أيار، 1906.

المزهر، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ورفيقيه، دار إحياء الكتب العرب، د.ت.

معجم الأدباء، ياقوت الحموي. تح: أحمد فريد الرفاعي، مطبوعات المأمون، القاهرة، 1936.

الموشح، **المرزباني**، تحقيق. علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، 1965.

نزهة الخواطر، **الشريف عبد الحي**، ط2. حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية 1382هـ.

وفيات الأعيان، ابن خلكان. تح: د.إحسان عباس، 1968.

□□□

فجر العلم الحديث

قراءة في تراث الإسلام العلمي عند توبي. أ.هاف.

محمد وائل بشير الأتاسي (*)

مقدمة

بين *شهري آذار ونيسان من عام 1997م ظهر في سلسلة عالم المعرفة، الجزءان رقم (219 و220) من كتاب عنوانه (فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب). وهو من تأليف العالم توبي هاف وترجمة أحمد محمود صبحي.*

ويقول مؤلف هذا الكتاب في مقدمته: "هذه دراسة تجيب عن سؤال طال انتظاره: لماذا نشأ العلم الحديث في الغرب دون حضارتي الإسلام والصين، مع أنهما كانتا في العصر الوسيط أكثر تقدماً في العلوم.".؟

ونرى لزاماً علينا، قبل البدء بدراسة نقدية للكتاب، توضيح أمر قد يكون غامضاً لدى بعض القراء. وهو أن هناك شبه إجماع على أن العلم مترابط الحلقات، متواصل العطاء، وإذا انطفأت شعلته عند أمة، رأيناها تنبعث عند أمة أخرى. فلماذا نقول: فجر العلم الحديث، وكأن ماقبله علم قديم؟ وحقيقة الأمر هو أن الثورة العلمية التي أحدثها كوبر نيكوس coperniecus في تأكيده على مركزية الشمس، نقلت النظرة العلمية من موقف يكاد يكون وضعياً كاملاً، لا يأخذ إلا ما تنقله إليه الحواس مباشرة، على أنه الحقيقة، إلى نظرة متمردة على هذا الواقع، وتبحث عن أسباب معقولة تفسر السبب في ظهور هذه المظاهر (المعقدة)، على الصورة التي تبدو فيها. ولقد كشفت هذه النظرة الجديدة عن بساطة كبيرة كامنة وراء التعقيد الظاهر. فبينما كانت حركات النجوم في السماء تبدو مضطربة معقدة، تدور دورة كاملة حول الأرض في اليوم، وتدور الكواكب مثل عطارد والزهرة والمريخ والمشتري... في حركات متذبذبة، علاوة على دورانها مع النجوم الأخرى حول الأرض، فقد بدا أن هذا التعقيد كله ناشئ عن أن الأرض هي التي تدور حول محورها دورة كاملة في يوم كامل، وهذا سبب تعاقب الليل والنهار. أما حركات الكواكب المعقدة فهي ظاهرية، وحقيقتها أنها

* باحث من سورية.

تدور حول الشمس، وتدور الأرض أيضاً حولها مع الكواكب الأخرى، وهكذا تنشأ الفصول[2]، وأما النجوم فهي ثابتة في مواضعها.

وبعد هذه الخطوة الجريئة، أتت الخطوة التالية، على يد كبلر kEPLER، فقد سهّلت هذه البساطة، في النظام الكوبرنيكي، اكتشاف قوانين حركات الكواكب. كما سهّلت لغاليله GALILÉE اكتشاف أقمار المشتري، وسهّلت لرومر RöMER من بعده ا كتشاف سرعة الضوء، كما أكدت لنيوتن NEWTON بعدئذ صحة قوانين الحركة، وقوانين الثقالة.

فلو قارنا هذا العطاء العلمي بالعطاء الذي قدمته العصور القديمة والوسطى، لوجدنا أن العلم قد اكتسب بهذه النقلة النوعية تسارعاً لم يشهد له مثيلاً من قبل. وكان السر في ذلك، هو اكتشاف المنهج الحقيقي للبحث العلمي، في حين أن هذا المنهج لم يكن واضحاً من قبل. وهكذا وجدت العلوم الأخرى في البحث الفيزيائي نموذجاً أرشدها إلى طريق البحث القويم. وهذا ما دعا المؤرخين إلى تسمية هذه الثورة العلمية التي بدأها كوبر نيكوس بانبثاق فجر جديد للعلم.

ويعبّر توبي هاف عن هذا الشيوع، الذي ناله المنهج العلمي، بقوله (ص19):" إنه حداثة بكل معنى الكلمة. والمؤسف أن شعوباً كثيرة في عالمنا المعاصر لا تزال على مسافات متفاوتة من مقاربة هذه الحداثة، على الرغم من أنها لم تعد سراً، وبخاصة بعد أن انتشرت وسائل الإعلام التي تصل إلى أقصى الزوايا الميتة في أرجاء المعمورة كلها".

ولما كانت وجهة نظر المؤلف ترجع السبب في ذلك إلى "الدرجة التي أرست فيها الصور التشريعية والثقافية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أسس النظام المعرفي الحالي"[3]. لذلك نجد أن الكتاب يركز على الأمور التالية:

ـ دراسة مقارنة للعلم.

ـ العلم العربي والعالم الإسلامي.

ـ العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب.

ـ الثورة القانونية في أوروبة (وهي ما يركز عليه المؤلف).

ـ الكليات والجامعات والعلوم.

ـ الأجواء الثقافية وروح العلم.

ثم يتحدث في الفصلين الأخيرين عن نشأة العلم الحديث، وعن العلم وحضارات الشرق والغرب.

---

[2] كلنا نعرف أن الفصول لا تنشأ فحسب من دوران الأرض حول الشمس، وإنما من ميل محورها على مستوى دورانها حول الشمس.

[3] راجع الصفحتين 21 و22 من كتاب هاف.

الأفكار الأساسية عند هاف:

لقـد حـدث هذا التنافر والتفاوت بين بعض الشعوب والمنهج العلمي، على الرغم من أن بعضاً مـن هذا البعض كان قد حمل شعلة العلم لفترة من الزمن وأزكاها. ويرى هاف أن ذلك يشجعه على اعتـبار (ص21) "أن إمكانـية وصول العلم الحديث إلى ما وصل إليه في الغرب، إنما هو محصلة تعـاون فريد بين العوامل الفكرية والمؤسسات، وإن كانت هذه بطبيعتها لا صلة لها بالعلم. أو بتعبير آخـر، إن لغـز نجـاح العلم في الغرب، وإخفاقه في الحضارات غير الغربية، إنما يُفسَّر بدراسة مجـالات ثقافـية غـير علمية، كالقانون والدين والفلسفة واللاهوت، وغير ذلك. ففي هذه المجالات البعـيدة نسـبياً عـن العلم (ص22). "يتأمل الإنسان في طبيعة الكون بأعمق معانيه وأكثرها غيبية. وحيـث شـكّل الخـيال الإنساني المؤسسات التي تسمح للأفراد بأن يستمتعوا دوماً "بالفضاء المحايد والمتحرر من غارات الرقابة الدينية والسياسية....".

وهكـذا، يضـعنا المؤلـف إذن في مجال غير مجال العلم (الذي يبدو أنه غير مطلع عليه بما يكفي. أو ربما يتهرب من تهمة يخشاها) لكي يناقش أموراً تتعلق بالعلم. وأرجو المعذرة سلفاً، لأنني سـأبيِّن ذلـك فيما بعد. أو ربما كان هدف المؤلف شيئاً آخر، بمعنى أنه يكتب عن العلم في الإسلام لينـتقد الإسـلام، وليرى فيه ضمناً لا عقلانية لا تتوافر بحسب رأيه إلا في اللاهوت المسيحي (ج2 ص 229)، والذي لا يتضمن في رأيه "أبعاداً إنسانية انفردت بها الثقافة الغربية."(ص22ج1).

إن هـذه المقتبسات تلخص نظرة المؤلف إلى الأسباب الكامنة وراء انبثاق فجر العلم الحديث، وهـو يكـررها باسـتمرار. وكنت أتمنى، وأنا أقرأ الكتاب، أن يورد شاهداً على صحة أقواله عن الإسلام وعن العلم في الإسلام. وقد كرر ذكر ابن الشاطر أكثر من مرة، كما ذكر ابن الهيثم وغيره، ولكـنه لـم يوضـح أين كانت العقبة التي حالت دون وصول هؤلاء العلماء المسلمين إلى اكتشاف المنهج العلمي؟ وما هي أسباب ظهور هذه العقبة؟.

ماكس ويبر والعامل الديني:

يـردد المؤلف باستمرار أسماء فلاسفة ومفكرين معينين وهم: ماكس فيبرMAX WEBER، وروبـرت مـرتونROBERT MERTON، وجوزيف نيدهامJOSEPH NEEDHAM. ولكنه يـبدي انحـيازاً أكبر للأول، وأقل منه للثاني. ويقف هؤلاء مطولاً عند المؤسسات الاجتماعية التي تـرافق ظهـور العلم، وإن كان ماكس ويبر لا يخفي وجود التوازن التام بين نشأة الرأسمالية ونشأة العلـم الحديـث. وشـدد على هذه النقطة نيدهام كما نفهم من كلام توبي هاف. كما يؤيد هذا الأخير بنياميـن نلسون BENJAMIN NELSON وجوزيف نيدهام في "أن الظهور الفريد للعلم الحديث في الغرب هو أكثر أهمية للبحث السوسيولوجي من قيام الرأسمالية"(ص15ج1).

ولا يخفـي المؤلـف تحيزه التام لماكس ويبر، الذي أورد عنه النص التالي: "إن مهمتنا الأولى هـي أن نفسر تكوُّن الخصوصية الخاصة للمذهب العقلي الغربي في صورته الغربية الحديثة". وإذا

عدنا إلى كتاب ماكس ويبر: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، وجدنا أن المؤلف يربط نشأة الرأسمالية بالفكر البروتستانتي. لأن البنية العقلية التي يرسخها الدين ـ بحسب ماكس ويبر ـ لها تأثير في تطور عقلية اقتصادية مغامرة "تحوّل المعاملة الدينية (الميتافيزيائية)، إلى دين معاملة وضعية قام عليها المشروع الرأسمالي"[4].

ويؤكد توبي هاف (ص 15): "أن العقل والعقلانية والعلم الحديث، هي أشياء متساوية لا فرق بينها"(ص16). وأنه "حاول أن يوضح أنه كان للعصور الوسطى الأوروبية ثقة كبرى في العقل أدت إلى قيام صور جديدة في الحوار العقلي قبل قيام العلم الحديث"، (ص 16). وتأكيداً لانحياز توبي هاف إلى جانب ماكس ويبر، نورد قوله (ص26):"ولتحديد الأطر الحضارية لمصدر هذه العقلانية، هناك مستويات أربعة من سوسيولوجية العلم يجب أن توضع معاً من أجل سوسيولوجية تاريخية ومقارنة للعمل تلائم مقدمات ويبر".

يتضح من أقوال توبي هاف السابقة أنه:

1 ـ يعطي دوراً كبيراً للدين في تكوين عقلية الإنسان.

2 ـ يلح على طائفة معينة هي البروتستانتية، بل إنه يتوقف أحياناً عند فرقة منها هي فرقة المتطهرين (ج2، ص 179-181).

3 ـ يتحدث عن العصور الوسطى عامة، علماً أن ما قصده هو ما بيَّنه فيما بعد، وهو القرون الأخيرة من العصر الوسيط.

4 ـ وهو يذكر ذلك، دون أي تلميح إلى أثر الحروب الصليبية في هذا التغيير الذي طرأ في القرن الثاني أو الثالث عشر.

مناقشة أفكار توبي هاف

لاشك أن الدين معبر عن إرادة تغيير في أخلاقيات الناس. ولكن علينا ألا ننسى أن هذا التغيير لا يتم بين عشية وضحاها، وبخاصة حين تكون الرغبة الأساسية في التغيير هي الانعتاق من أسر وضع اجتماعي ـ اقتصادي متردٍ، إلى وضع أفضل، ولكن المزايا الخلفية الكامنة في النفوس، لا تزول نهائياً. وقد لا يطال التغيير سوى بعض الأفراد.

تعالوا نبدأ بعقلية القرون الوسطى، حين كان لأهل هذه القرون في أوروبة ـ كما يقول توبي هاف ـ "ثقة كبيرة في العقل أدت إلى قيام صور جديدة من الحوار العقلي قبل قيام العلم الحديث". ترى متى قام هذا الحوار، ومتى ظهر أناس مثل بيير أبلار PIERRE ABELARD، وروجر بيكون ROGER BACON، وتوما الإكويني THOMAS D'AQUIN، وغيرهم...

في القرن الرابع الميلادي، كان لا يزال الزخم الفكري اليوناني عاملاً مؤثراً في الفكر الديني

[4] نقلاً عن جميل قاسم "العرب والعلم والنهضة الثالثة" ـ جريدة السفير (الثقافي)/ العدد 76، تاريخ 1997/6/6.

المبكر، فظهر لاهوتي مفكر في شرقي الجزائر (بالقرب من عنابة حالياً) هو القديس أوغوسطين SAINT AUGUSTIN (354-430). لقد كان من أوائل من أثار مناقشات لاهوتية في مناقشة الدين المسيحي، كما حاول أن يوفق بين الأفلاطونية الحديثة والعقيدة المسيحية، وأصبح أشهر الآباء في الكنيسة اللاتينية. ولسنا نعرف مفكرين بارزين في أوربا(بين القرنين الخامس والعاشر، أو حتى مطلع القرن الثاني عشر، وفي القرن الثالث عشر)، وفي عام 1209، تاسست فرقة الرهبان الفرنسيسكانيين التي اعترف بها البابا إنوسانت الثالث عام 1215، وقد عُرف أفراد هذه الفرقة بتفتح الذهن ومحبة العلم، كما عرفت، منذ البدء، بالفقر والتقشف، ولم يسمح رهبانها لأنفسهم بامتلاك شيء إطلاقاً، ثم تهاونوا بالتدريج، فقد عرفت عنهم حركة علمية مرموقة، وكان أبرزهم روجر بيكون الذي أراد تعليم البصريات في الجامعة، إذ يبدو أنه مطلع على أعمال الحسن بن الهيثم. ولكن الكنيسة منعته وأرغمته على الاكتفاء بتعليم العلوم الدينية كاللاهوت والموسيقى والخطابة وبعض مبادئ الحساب. وقد عرفت هذه الرهبنة بأعمالها الخيرية والإنسانية، وتفانيها في الدعوة المسيحية، ولا تزال هذه الرهبنة قائمة حتى الآن أو ربما حتى عهد قريب.

ولا ننكر أنه قد ظهر قبل هؤلاء مفكرون آخرون بدءاً من القرن الحادي عشر، مثل أبلار (1079-1142). وهو لاهوتي وفيلسوف سكولاستيكي، قال بمبدأ الشك، ولكنه لم يشكل عنده منهجاً قائماً بذاته. وهناك آخرون سنأتي على ذكرهم، ويعطيهم المؤلف أهمية كبيرة لا نظن أنهم يستحقونها، إلا من حيث كونهم طلائع عصر النهضة، أو بالأحرى يبشرون بها، لكونهم بدأوا بالمناقشات الفكرية والحوار حول أمور اللاهوت بوجه خاص، وأمور التشريع.

ولكن من الملاحظ أن هذا الحوار جرى بعد الحروب الصليبية، أو في نهايتها تقريباً. وكانت مواضيع النقاش هي نفسها التي كانت تدور بين الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام. كما هو الحال بين الجبريين والقدريين، والقائلين بحرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله. وليست هذه المناقشات في أساسها إلا الجدل بين الأزلية و الزمنية، التي كانت قد بدأت في مطلع العهد المسيحي، وكان قد بدأها القديس أوغسطين الذي سبق الحديث عنه.

وكانت المشكلة هي: إذا كان الإله أزلياً لا يحده زمان، فكيف يغير من آرائه ويجعلنا نجترح المعجزات ونخالف قوانين الطبيعة ا لتي هي من وضع الإله، والتي لا بد أن تكون أزلية مثله.

لم يكن النقاش مقصوراً إذن علي الغرب، كما يريد المؤلف أن يفهمنا، بل هو معروف في الشرق. وقد ظل يجري في الخفاء فعلاً بعد إجهاض حركة المعتزلة، ولكنه لم يتوقف أبداً. وكلنا نعرف الجدل الذي دار بين الغزالي من جهة وابن رشد من جهة ثانية، إضافة إلى اهتمام كثيرين بالجدل، كالنظّام ويحيى بن عدي وغيرهما...

ولكن المؤلف يعطي حواراً كهذا، وفي الغرب حصراً، أهمية أكبر من حقيقته، حتى ليتخيل روابط يشدها ويوسع مداها إلى أن يصل إلى ما يريد. فهو يقول في الصفحة (135)، "ربما كان نادراً إمكان اعتبار أثر المصادر الدينية على العقلانية"، كما لاحظها ماكس ويبر، [ولكن المؤلف

يميز الغرب كما سنرى]، لأنه ما أن يتخيل المرء الأهداف السليمة للحياة الدينية، حتى يشرع في إقامة ما قال عنه جيرتز مزاجاً قوياً نافذاً طويل الأمد، ودوافع لتشكيل تصورات من نظام عام من الوجود... وقد خلفت هذه الصور الدينية في العالم الغربي إيماناً غير متوقع بالعقل والعقلانية والنظام العقلاني للعالم الطبيعي"...

ويؤكد المؤلف مقولته في الصفحة (164):"إنه على أيدي المفكرين الكبار، من أمثال بيير آبلار قام نسق جديد كامل من الحساب الخلقي الدقيق[وهنا يتحدث عن النوايا والضمير،]، ليعود فيقول: "وباختصار لقد قدم الأوروبيون في العصر الوسيط صورة عن الإنسان مفعمة بالعقل والعقلانية حتى غدا النظر الفلسفي واللاهوتي يجتاح مجالات من البحث، ماكان يمكن التنبؤ بأبعادها... بل إن هذا النظر العقلي اقتحم كاتدرائيات التعليم الغربي... لقد كسا اللاهوت المسيحي الإنسان حقاً بشبكة جديدة من الأمزجة والدوافع... ولكنها نسبت إليه قدرات عقلية لا تعرف الحدود".

ولكن المشرق الإسلامي عرف هذا النظر العقلي والجدل الفكري والشك. فلو كان هذا النقاش ــ كما يدعي المؤلف ــ هو الأساس الذي دعا إلى مناقشة الأمور الطبيعية بمعزل عن أي شيء آخر، لكان المسلمون أحرى بالتوصل إلى فجر العلم الحديث.. فما الذي جرى إذن في الغرب ولم يكن له مثيل في الشرق؟

ومـا الذي دعا كوبر نيكوس إلى إصدار كتابه "Commentarious" في الخفاء؟ فلو كان كوبر نيكوس ألف هذا الكتاب في جو مفعم بالجدل الأكاديمي الحر، ليرد به على خصومه الذين كان يجادلهم في أمره، لما امتنع عن طبع الكتاب. ولما أداره سراً بين أصدقائه ليقرأوه، ولينشروه بعد مماته. لقد نسي توبي هاف هذه القصة على ما يبدو، أو بالأحرى إنه تناساها ليثبت رأياً مصراً على الأخذ به. وإني أحيل القارئ إلى كتاب قصة الفيزياء (ص35-40)، ليجد أن كوبر نيكوس كان يتابع دراساته الفلكية سراً. أما في العلن فكان يتابع دراسة القانون، والتي حصل فيها عام 1503 على درجة الدكتوراة في القانون الكنسي من جامعة فيرارا FERRARE بايطاليا.

لنعد إذن إلى سؤالنا الأول:

ما الذي جرى في الغرب ولم يجرِ مثيل له في الشرق؟

يعود المؤلف نفسه (ص25)، إلى قول ماكس ويبر: "إن الاعتقاد بقيمة الحقيقة العلمية، ليس مستمداً من الطبيعة، وإنما هو نتاج ثقافة معينة[5]". ثم يضيف بعد قليل، ونقلاً عن كارل بوبر KARL POPPER، "وإن متابعة العلم تقتضي دعماً فكرياً ومؤسساتياً من أجل تقدم مطرد"، أما من أين أتى هذا الدعم، فلا يريد المؤلف تأكيده، بل اكتفى في الصفحة (26)، بالقول: "إن نشأة العلم

---

[5] وكل من يؤمن بإله أوحد يؤمن بالنظام الكوني، بل يلح القرآن على هذا النظام، ولكن اليونانيين الذين يؤمنون بآلهة متعددة، اكتشفوا بعض القوانين الفيزيائية، فالثقافة التي تعزز هذا الإيمان هي الممارسة والتعامل مع الواقع والاستفادة من التنبوات وليس المعجزات.

في الغرب، وعدم تطوره في الحضارة العربية الإسلامية أو في الصين، أو في أي مكان آخر، توازي مشكلة نشأة الرأسمالية الحديثة(التي لم تتطور في الشرق)"؟..

ولكن توبي هاف الذي قال هذا، يعود إلى إقناعنا بأن الرأسمالية نشأت وترعرعت بدعم من الحركة البروتستانتية، وأن هذا كله هو نتيجة المناقشات الحرة (كذا) في القرون الوسطى، ونتيجة لدراسة القانون والمداولات التي جرت بشأنه، وهو يزعم أن هذا النقاش لم ير مثيلاً له في الشرق.

وهكذا يتخلى توبي هاف عن الحقيقة بعد أن يلامسها. فبعد أن تحدث عن العلم كمؤسسة متحضرة، ودور العالم وأخلاقيات العلم، تحدث عن السوسيولوجية الحضارية المقارنة للعلم، حيث أورد عن جوزيف نيدهام قوله (ص49): "على كل من يريد أن يفسر إخفاق المجتمع الصيني في تطوير المعاملات التجارية والرأسمالية الصناعية"، ولكنه راح مرة أخرى يشكك في هذه المقولة بقوله (ص50)، "ولكنه (أي جوزيف نيدهام)، لم يركّز على الصور المقابلة المتعلقة بالإنسان... هل هو مثلاً في زمن وحضارة معينين، عقلاني، ومن ثم قادر على اكتشاف الرموز واستخدامها وشرح أسرار الطبيعة، أم أن الإنسان أحياناً أضعف في قواه الفكرية من أن يكشف الأسرار والعمليات والآليات المجهولة للطبيعة....".

لذلك يرى هاف أن كل حديث عن نشأة العلم الحديث، لا يكتمل "من دون تحليل مقابل عن نظريات الإنسان، روحه، نفسيته، ضميره، (ص51)، وهكذا أدى الأمر بهاف إلى اتهام مبطن أو مموه لشعوب الشرق، وكل ذلك لكي لا يبحث عن السبب الحقيقي الذي أدى إلى فجر العلم الحديث.

لذلك، حين أراد المؤلف أن يتحدث عن العلم العربي الإسلامي، أخذ يلتمس أسباب تراجع هذا العلم في العوامل العرقية، وفي سيطرة أهل السنة، وفي الطغيان السياسي. ففي الصفحة (77)، تحدث هاف عن تقدم كبير للعلم في العالم الإسلامي فاق كل ما توصل إليه الآخرون في ذلك الزمان.

ثم راح يتعجب من عدم قيام ثورة علمية؛ إذ يقول، في الصفحة نفسها، "يشكل هذا الموقف مشكلة محيِّرة للباحثين في المئة والخمسين سنة الأخيرة. أما عن العوامل التي تسببت في إخفاق العلم العربي أن ينجب العلم الحديث، فهي تبدأ من العوامل العرقية، إلى سيطرة أهل السنة الدينية، إلى الطغيان السياسي، إلى مسائل متصلة بالبواعث النفسية والعوامل الاقتصادية، فضلاً عن إخفاق فلاسفة الطبيعة العرب في أن يطوروا ويستخدموا المنهج التجريبي".

لا يمكن للمرء أن يترك هذه الفقرة دون أن يعلق عليها. ولنبدأ بالعوامل العرقية التي إذا ما قرناها مع الفقرة السابقة التي تتحدث عن [روح الإنسان، ونفسيته وضميره الكامن والمؤثر في الإنسان خلال القرون ليتسنى الحديث بحرية عن الأفكار العميقة عن العالم ومباحثه الوجودية"(ص 51)]، رأينا فيها بوادر نظرة عنصرية، فلو أن المؤلف بحث فعلاً عن هذه الروح والنفسية و.... والعوامل الاقتصادية، لوجد إذن السبب الحقيقي للمسألة التي حيَّرته، ولكنه لم يفعل، بل تركنا نشك في إمكانيات الشرق، وقصورها عن بلوغ المنهج الصحيح، أو ربما كان هذا الشك موجوداً عنده

أصلاً (فالعلماء المسلمون لم يكن ينقصهم الذكاء ولا المنطق السليم).

وإذا كان المقصود من حديث المؤلف هو العوامل النفسية والاقتصادية التي رافقت الحروب الصليبية، وهجمات المغول، وسيطرة العسكر المماليك فبهذا محق فيه، ولكنه هو نفسه ينقضه فيما بعد، ويقول إن الحروب لا تؤخر المسيرة العلمية، ويستشهد على ذلك بما تم في الحربين العالميتين: الأولى والثانية.

ولم يراع الفرق بين العهدين... ففي عصرنا الحاضر توجد مؤسسات راسخة مهمتها البحث العلمي في الحرب وفي السلم. أما في العصور القديمة، فلم يكن لكل هذا وجود، لذلك تقلص عدد طلاب العلم في أثناء هذه الحروب، علاوة على قلتهم. وهذا عامل آخر أضيف إلى عوامل عدم التنظيم التي تحدثنا عنها في مواضع أخرى[6] .

لنتحدث أخيراً عن أسطورة المنهج التجريبي: إن ما قاله توبي هاف عن هذا الأمر، يدل على عدم معرفة صحيحة ودقيقة بحقيقة الأمور. فالمسلمون اتبعوا المنهج التجريبي في العلم. ولكن ما فائدة التجربة إن لم تكن موجهة نحو غاية معينة نريد التأكد من صحتها، أي من فرضية؟.. فابن الهيثم ابتكر وسيلة لدراسة انعطاف (أي انكسار) الضوء تجريبياً، ولكنه لم يتوصل إلا إلى نتيجة هزيلة. والسبب في ذلك هو أنه تخلى عن فرضيته التي أثبتت صحتها في حالة الانعكاس. لأنه لم يتمتع بالجرأة والتصميم على التمسك بها. ولو أنه فعل لتوصل على الأرجح إلى نتيجة، وإن لم تكن كاملة، ولكنها كانت ستكون قريبة جداً من الحل الصحيح. وسنبين فيما بعد بعض الأسباب التي منعته من ذلك. والغريب أن توبي هاف، المطلع على أعمال كارل بوبر، ينسى هذه الحقيقة الهامة، وهي أن التجربة من دون فرضية، لا أهمية لها.أو على الأقل إنها شبه عاجزة[7] . وإذا كان للمسلمين مساهمة في تحقيق خطوة نحو المنهج العلمي الصحيح، ففي في المجال التجريبي.

اعترافات هاف ونقده الذاتي :

على الرغم من كل هذه الاتهامات التي يوجهها توبي هاف للحضارة الإسلامية، فهو يعترف (ص 85)، بأن "الحقيقة تبقى، وهي أن العلم العربي قد أسهم بقدر كبير في المعرفة العلمية والمنهجية والرياضية، والتي تطورت إلى مايمكن أن نسميه العلم العالمي الحديث".

كما يعترف أيضاً بأن مؤلفات جورج مقديسي قد أعطته فكرة عن انتشار المدارس في العالم الإسلامي خلال العصور الوسطى، والتي تسمى عصر الظلمات بالنسبة إلى أوروبة. ويبدو أن المقديسي قد أوضح (ص95) "أن منهج الجدل وأسماء الوظائف الأكاديمية في أوروبة الغربية، كانت مأخوذة عن النظام التعليمي الإسلامي وعن اللغة العربية". كما يشير المؤلف إلى انتشار التعليم على أشكاله في هذه المدارس، وانتشار صناعة الورق وصناعة الكتب التي يعدها بعضهم ابتكاراً عربياً إسلامياً.

---

[6] راجع كتابنا "تراثنا وفجر العلم الحديث"، ص 152، 153، منشورات وزارة الثقافة، والإرشاد القومي في سورية.

[7] راجع كتابنا "تراثنا وفجر العلم الحديث"، وكيف توصل كبلر إلى قوانينه ص 25، وكذلك ص 188 — 191.

وهكـذا يقـرّ المؤلف بانتشار المعرفة والعلم والفكر الجدلي الذي رأى سابقاً أنه مقصور على الغـرب، في حين أن العالم الإسلامي، كان سابقاً في مجال المناظرات التي كانت تدور حول الأمور الشـرعية والدينـية والقانونية والفلسفية، والتوفيق بينها وبين أركان العقيدة الإسلامية. ولكن الشيء الـذي يؤخـذ علـى علماء المسلمين، أنهم لم يعلّموا في مدارسهم العليا آخر ما توصل إليه علمهم. وربمـا كـان ذلك لعدم ثقتهم بصحته، أو ربما كان ذلك يتم عن تواضع وعدم اعتداد بالنفس. ولكننا نرجح أمرين أساسيين: أولهما عدم وجود منهج معتمد في مجال العلوم، يؤكد إذا ما اتبع على صحة مـا توصـل إلـيه العالم، وثانيهما عدم وجود طريقة بسيطة كالتي تستخدم الآن في شرح الأفكار الرياضـية بوجـه خـاص. إذ يصعب شرح الأفكار الجديدة المعقدة من دون استخدام لغة رياضية واضـحة، ممـا يجعـل الباحث يتقاعس عن نشر فكرته، فيكتفي بذكر القاعدة دون تبرير، والتبرير الوحيد هو أن النتيجة تلبي المطلوب. وكان اليونانيون محقين في عرض نظرياتهم الحسابية مقرونة بتمثـيل هندسـي. وهـذا ما فعله الهنود والمسلمون إلى حد ما، والخوارزمي بوجه خاص، في حل المسائل الجبرية أو في تفسير الخواص الأساسية للجمع والضرب. وهذه حقيقة هامة يجب ألا نغفلها حيـن نوجّـه الاتهام لأسلافنا، لأن العلم الحديث أعقب تجارب تعاقبت فيها خطوات النجاح والفشل، وحلّـت فـيها مشـاكل كثيرة، مما ساعد بعدئذ على تسريع العطاء العلمي. ولنأخذ مثالاً على ذلك، المحـاولات الكثيرة التي قام بها المسلمون والتي كانت تسعى إلى تمثيل العمليات الجبرية بالرموز. وكانـت النتيجة أن وفّق الغرب إلى مجموعة من الرموز التي شاع استعمالها. وقد كان لهذه الرموز دور كبير جداً في تسريع الكشف الرياضي والعلمي بوجه عام.

ولقـد تمـيّز العلمـاء اليونانـيون عمن سبقهم من علماء الشعوب الأخرى، فعرضوا أفكارهم الهندسـية مقرونة بالبراهين المنطقية المؤكدة لها. في حين كان البابليون والمصريون، السباقون إلى الحضارة، يعرضون، كما هو حال المسلمين بعدئذ، طرق الحل والقواعد وحتى النظريات الهندسية مـن دون براهيـن، حـتى أن العلمـاء عجـبوا أشـد العجب من اتباع البابليين قواعد تشبه جداً الخوارزمـيات التـي تعمـل الحواسيب بموجبها، معتمدين ـــ ربما ـــ على أن المتلقي قد يفهم ذلك بحدسـه وفطنـته لو أراد. وهكذا ظلت الحضارات الغربية (اليونانية وأوروبة الغربية) متميزة عن الحضارة الشرقية في هذا الميدان. وربما كان هذا ما دعا إلى وصفهم أنهم عقلانيون، ولكن هل كان ذلك الذي وضع هذه الخوارزميات لا عقلانياً؟...

هل كان الإسلام مسؤولاً؟

ممـا سبق يتبين أن المؤلف أقرّ بانتشار المعرفة والعلم في العالم الإسلامي، وبأن هذا المجتمع بـزّ كـلّ المجـتمعات التـي عاصرته في مجال العلوم والبحث العلمي. ولكنه يقول في ص 113، تحـت بـند (البناء التنظيمي والمشكلة الهامشية)، "لم يدخل العلم اليوناني إلى العالم الإسلامي كقوة غازيـة، سواء عن طريق الاسكندرية أو إنطاكية، وإنما كضيف مدعو، والذين استدعوه ظلوا على تحفظهـم وبعدهـم لأمر مهم هو الدين". ثم يضيف فوراً "ثم أخلى التحفظ والبعد في المرحلة الثانية

مكانه لدرجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي".

إن التناقض الذي وقع فيه المؤلف، والذي أراد أن يرتبه بعبارات "دخول الضيف" ثم "درجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي"، راجع على الأرجح إلى فكرة ثابتة لدى المؤلف يريد تأكيدها بأي ثمن، وهي أن الدين كان عاملاً من عوامل تباطؤ العلم الإسلامي، وقصوره عن التحول إلى الحداثة. والغريب أن الكثيرين يعتقدون بذلك. والمؤلف نفسه لم يورد مثالاً واحداً مقنعاً يؤكد فيه وجهة نظره، اللهم إلا في مجال الفلسفة.

فالمسلمون الذين اهتموا بالعلم، بدءاً بخالد بن يزيد وانتهاءً بابن البنّا المراكشي وابن الشاطر، كانوا أعلاماً في عصرهم. فابن البنّا المراكشي الأزدي معروف بتصوفه وزهده. أما ابن الشاطر فهو القيم على الجامع الأموي في دمشق. وجابر بن حيان عربي ومسلم متشيع من تلاميذ الإمام جعفر الصادق، وقد أخذ عنه العلم (علم الصنعة أو الكيمياء)، وكلنا نعرف أن جعفر الصادق هو الحفيد الخامس للرسول الكريم من نسل ابنته فاطمة الزهراء. ومعظم العلماء كان مقرباً من خليفة أو من أمير، فثابت بن قرة الصابئي كان من أقرب المقربين للخليفة المعتضد، حتى ليروى أن الخليفة اتكأ عليه مرة ثم اعتذر لتطاوله، قائلاً: إن العلماء يَعلون ولا يُعلَون... وصلة الخوارزمي بالخليفة المأمون معروفة، وكذلك أولاد موسى بن شاكر.

ونضيف إلى ما سبق أن العلماء لم يكونوا يعملون بالسر، ولكن المهتمين بالعلم هم دائماً قلة؛ بجانب المهتمين بالعلوم الإنسانية، والأدب والشعر. فهذه مجالات يتصدّى لها كل إنسان، أما العلم البحت، فلا يقربه إلا كل مريد وقاصد باحث. ولو لم يكن للعلماء مكانة عالية في العالم الإسلامي، لما ألّفت عنهم التراجم العديدة، والفهارس، ككتاب "طبقات الأطباء"، وكتاب "أخبار العلماء بأخبار الحكماء". وكتاب "حسن المحاضرة"، و"الفهرس لابن النديم" وغير ذلك كثير....

فالعلم لم يدخل الإسلام إذن على استحياء أوفي الخفاء، وإنما استدعي عن عمد، فكان ثمن الكتاب يدفع ذهباً بقدر وزنه كما يقال. ولكننا نأخذ على المسلمين عدم نشر هذه المعرفة بالقدر الكافي، مما لم يساعد على تكوين مجتمع علمي، أو قاعدة عريضة تحفظ للعلم استمراره وإذكاء شعلته، ونعلل ذلك أيضاً بأن العلم لم يصل إلى مرحلة الانتفاع العلمي بنتائجه. فهو لم يستثمر في تجارة أو صناعة، لذلك ظل منارة تجتذب المحبين والمستنيرين وأهل الفكر، وهؤلاء قلة. ونؤكد على قولنا أن كثيراً من كتب الطب والصيدلة والشريعة، حفظت بعناية حتى العصر الحاضر، لما فيها من نفع للناس بأمورهم الدينية والدنيوية. وأما العلوم الأساسية، التي لم تثمر، ولم تؤدّ إلى نفع مادي ملموس في ذلك العصر، فقد ظل الناس ينظرون إليها بإعجاب، دون أن يحاولوا الولوج إليها، لأنهم لا يرجون منها نفعاً.

وهذا خلاف ما جرى خلال القرن الرابع عشر الميلادي في أوروبة، حينما بدأت الحاجة إلى معرفة بدقائق تكوين الآلات التي تحركها طاقة الرياح أو الحيوان أو مساقط المياه، أو تشبيك المسننات، أو تغيير اتجاه الحركة وحساب السرعة. ولهذا حديث آخر سنورده، فيما بعد، ولكن

حديثنا عن العلم والدين لم ينته، فمازالت هناك ملاحظة مهمة بشأنه. وهي أن المؤلف توبي هاف لم يـورد حادثـة واحدة اصطدم فيها العلم مع الدين. و السبب واضح، وهو أن علوم المسلمين لم تبلغ المرحلة التي كان من الجائز أن تخلق حساسية للدين على نحو ما حدث يوم نُشر كتاب كوبرنيكوس حـول مركزية الشمس، فقُلبت الحقائق المتوارثة رأساً على عقب، إذ جُعلت الشمس في مركز الكون بـدلاً مـن الأرض التي كان يعتقد بأنها مركز العالم، ولا أذكر أن أحداً قد احتج على ذلك؛ ولم يثر ذلـك جـدلاً فيما أعرف، وربما كان ذلك لقلة المطلعين على الأمور العلمية. ولقد اصطدم العلم مع الديـن مـرة ثانية في أوروبة، وحتى في العالمين الإسلامي والمسيحي، وذلك يوم شاعت نظريات التطور التي اعتبرت منافية لفكرة الخلق.

أمـا في العالم الإسلامي، فلم يحدث شيء من ذلك أبداً، وإذا كان بعض الفلاسفة والمفكرين من المسـلمين قد حوربوا في بعض العهود، فقد كان ذلك بسبب التخلف والإحباطات التي أصابت العالم الإســلامي، وبخاصة نتيجة الفساد السياسي، وأنظمة الحكم وضعفها، والتعرض للغزوات من الشرق ومــن الغرب. وفي مثل هذه الأحوال ينصب غضب العامة على كل شيء غير الدين، معتبرين إياه خروجاً وكفراً. ثم تفشى الجهل، مما أضاع فرصاً كثيرة سنحت للأخذ بالتفسير الموصوف العقلاني، كـالذي نجده عند ابن خلدون والمقريزي وابن الشاطر وكمال الدين الفارسي وغيرهم. أما في بداية العصر الإسلامي (القرن الثاني الهجري بوجه خاص)، فقد اقتنع المسلمون بكروية الأرض، وقاسوا نصف قطرها، ولم نسمع أحداً قد ثار أو أنكر قول العلماء أو سفه آراءهم بحجة من القرآن.

العقلانية بين الإسلام والغرب:

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب. مستهدياً بمقولة مـاكس فيـبر عن الدين (ص 135)، بأن "مصادر العقل والعقلانية في أية حضارة، إنما تُلتمس في الدين والفلسفة والقانون".

تُرى ما مدى صحة هذه المقولة؟ لا شك أن دين أمة من الأمم يعبر عن عقلية هذه الأمة، ولكنه لـيس المكـوّن الأول لهـذه العقلية؛ وحتى لو أحدث الدين بعض التغيير، فهو لن يكون مناقضاً كلياً للعقلـية الموروثـة. لأن الدين لابد أن يأتي وفق ما يناسب عقلية الأمة ومستواها الفكري. وإذا كان الديـن قـد سعى إلى تغيير بعض مزايا هذه العقلية، فهو لن يغيرها فجأة ولا كلياً. وستظل آثار هذه المزايا ماثلة أبداً، وسرعان ما تعود إلى طبيعتها. فالعرب لم يتخلوا نهائياً عن قبليتهم الجاهلية، وإن خفت وطأتها. كما أن الغرب لم ينسَ أبداً قدرته على تكييف أدواته. ومن ينظر إلى الدروع التي كان يـرتديها المحـاربون القدماء لابد أن يعجب من قدرة هذا الصانع الذي صنعها، وبمثل هذه الدقة في تكيـيف المعادن والتعامل معها. كما أن نظرة الغرب إلى التباين الطبقي لم يغيّر فيها الدين المسيحي الشيء الكثير.

صـحيح أن الأسـرى والعبيد المارقين لم يعودوا يوضعون في مواجهة الضواري، أو الاقتتال

حـــتى المــوت، ولكن العنف الروماني المعهود لم يزل كامناً في النفوس. كما أن الدين، والأحرى الحضارة، لطفت منه وجعلته يأخذ صوراً ملتوية. ومن يراجع كتاب ضرورة العلم، يجد أمثلة تؤكد ذلك واستمراره حتى عهود متأخرة، وكلنا نعرف كيف كان الإقطاع يعامل فلاحيه.

بل إني أعود إلى القول: إنه حتى لو حدث هذا التغيير، فهو يحدث ليس نتيجة للدين نفسه بقدر مـــايكون هـــناك أصلاً إرادة إلى التغيير. وإلا فلماذا انتشر الدين المسيحي بين العبيد، ألم تكن ثورة سبارتاكوس معبرة عن هذه الإرادة. ولماذا لجأ أهل المدينة إلى الرسول الكريم؟.. ألم يكونوا راغبين فـــي تغيير سيطرة قريش وأهل مكة على تجارتهم. ولو كانت رغبتهم غير ذلك للجأوا إلى زعيم من زعماء قريش مثل أبي سفيان أو غيره.

والإنســـان ابـــن بيئته، يتكون عقله وفق ميراثه الحضاري ووفق البيئة التي يعيش فيها. كما أن ظروف حياته وطرق معيشته وموارد ثروته تحدد جزءاً كبيراً من تطلعاته واهتماماته. فالذي يعيش علـــى الـــزراعة غير الذي يعيش على الصناعة، وتاجر السوق، غير صاحب المصنع، والذي يحتك مـــع الآلة غير الذي يحتك مع الثيران والمحراث. ولذلك ينتقل المؤلف إلى القول (ص 136) "ولكن مؤرخي العلم (وكأنه ليس منهم) لديهم رؤية أكثر تحديداً لمعرفة مصادر العقلانية العلمية في الفنون والحـــرف، أو فـــي التقنيات السائدة في الحرف. وحتى ماكس وبير MAX WEBER قد اتخذ هذا الســـبيل فـــي مـــناخ كثـــيرة مـــن تفكيره، فقد أصر على أنه منذ فنون عصر النهضة، ظهر منهج التجريـــب". وهكـــذا نرى المؤلف يورد هذه الفقرات دون أن يتوقف عندها، مُعوِّلاً قدر طاقته على أمـــور بعيدة عن العلم لكي يناقش قضايا العلم ومسيرة تطوره. وهنا يورد في الصفحة نفسها اعترافاً بوجـــود مـــنطق تجريبي عند المسلمين، بعد أن قال إنهم لم يملكوا هذا المنطق كما ذكرنا سابقاً، ثم يضـــيف في الصفحة نفسها: "هذا إلى أن هذه المناقشات عن هذه التقنيات، قد تسربت إلى الغرب في القرنيـــن الثانـــي عشر والثالث عشر"، وهذا اعتراف بأن النقاش حول أمور لها صلة بالعلم قد نقلت عن الإسلام، علماً أنه نفى مثل هذا الانتقال وبخاصة فيما يتعلق بالقانون.

ولكن أليست المناقشات التي دارت حول التشريع هي مناقشات حول قوانين!؟؟؟

على أن المؤلف ينتهي أخيراً إلى أن "أثر فن الحرف، القائم على الخبرة في العمل العلمي، إنما يأتي في الدرجة الثانية"(الصفحة 136)، وهذا أمر من السهل التأكيد بأنه بخلاف ما قال.

وفـــي الصـــفحة التالـــية مباشـــرة، يعود المؤلف للحديث عن أثر الدين، فهو يرى أن التشريع الإســـلامي، يجمِّـــد العقـــل باعتـــباره عقيدة منزلة. وهذا في رأيه، أو كما يوحي لنا، ما جمَّد عقول المسلمين وأوقفهم عن النقاش الحر (ص138).

وهـــنا يقترب المؤلف من قضية هي أعمق من مجرد انتقال من مجال إلى مجال، لأن قضية ربط الشرائع بمصادر سامية عليا، هي ظاهرة موجودة في الشرق بوجه عام. وحتى بوذا نفسه؛ الذي لم يكن فـــي أقواله مايدل على إيمانه بإله، جعله أتباعه أشبه بالإله؛ أو ربطوا الشرائع والعقائد بتعاليمه. ولو أن بوذا وجد في اليونان لعُدَّ فيلسوفاً كغيره، أي يمكن الحوار معه ومناقشته في أفكاره.

وهناك قضية لا نعرف أحداً قد حاول تفسيرها، وهي: لماذا كانت منابع الفلسفة في الغرب (اليونان أولاً)، ومنابع الديانات في الشرق؟ لماذا يقول الغربي هذه أفكاري، ويقول الشرقي هذه أفكار موحى بها؟ يجب أن نعترف بأن الفكر الفلسفي ابتكار يوناني صرف، بدأ شيوعه منذ عصر النهضة في أوروبة، ولم ينتقل إلى الشرق إلا عن طريق المسلمين، وقد حاول بعض المسلمين الانفلات من شرقيتهم، وربما أفلح بعضهم، وربما أخفق أو كبت...

أما في مجال العلم، فقد كان أثر هذه الظاهرة غير مستبعد كلياً، وبخاصة أن المسلمين توارثوا وضعية متأصلة، (في الشرق عامة، وعند الغرب بوجه خاص، نظراً لما ورثوه من بيئتهم الصحراوية)، وهذا ما جعل فكرهم يقف عند المحسوس الظاهر، دون البحث عن العلل والروابط الخفية التي تلقي الضوء على هذا الواقع وتزيل شيئاً من غموضه. وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع المسلمون تخطي واقعهم هذا في العديد من المواقف، وإلى حد لا بأس به، وأعمال الحسن بن الهيثم، وكمال الدين الفارسي، وابن النفيس، وابن خلدون، وجابر بن حيان، وفخر الدين الرازي، وأبو البركات بن ملكا البغدادي، وغيرهم... فيها شواهد على ذلك. على أن هذه اللمحات لم تدعمها ممارسة جدية مع الواقع الفيزيائي المتمثل في التكنولوجية، مما كان سبباً في عدم التوصل إلى مفاهيم واضحة محددة، على غرار ما حدث في مطلع فجر النهضة في أوروبة وبعده...

ولكن المؤلف أراد أن يوحي لنا بشكل أو بآخر بأن حتمية الشرائع الدينية، والتي لا تقبل النقاش، هي التي انتقلت إلى المجالات الأخرى. وعلى الرغم من أن معرفتي بأمور الشرائع قليلة، فأنا أستطيع أن أؤكد أن نقاشاً دار حول كثير من أحكام الشريعة، وإلا فمن أين ظهر اختلاف الأئمة عند المسلمين؟. أما القول بأن عدم النقاش في الشرائع قد انتقل آلياً إلى عدم مناقشة موضوع الضوء، فهذا مالا يمكن أن يقبل به إنسان، لذلك، كان الأحرى بالمؤلف أن يبحث عن أسباب غير هذا السبب، أي غير الدين الذي يعده مسؤولاً أولاً وأخيراً. وانطلاقاً من هذه الفكرة الثابتة، يحاول المؤلف البحث عن حجج بعيدة نوعاً ما عن الواقع، أو مغالط فيها، ولكنها تجره مرغماً إلى مقاربة الحقيقة، وما أن يضع يده عليها حتى يبتعد عنها.

يقول في الصفحة (144): "كان المسلّم به في العصر الوسيط أن اكتشاف التراث الروماني في التشريع، مع نقل التقاليد اليونانية المفقودة منذ مدة، والتي عرفت عن طريق الاتصال الجديد بالثقافة العربية الإسلامية في القرن الثاني عشر، قد أنتج نهضة في أوروبة. وقد أثر هذا التفجر الجديد للطاقة والابتكار في كل مجالات النشاط الفكري، وكان ذلك واضحاً في القانون والفلسفة واللاهوت والبحث العلمي. ويتضح ذلك في إقامة الكليات والجامعات، وكذلك في إنشاء المدن والبلدان الجديدة، وقد كان ذلك يعني أن هناك مولوداً جديداً. لقد صاحب ذلك كله تطور اقتصادي هائل ليعزّز ما يحوم في الجو من فكر وخيال". ولكي ينفي عن الغرب تأثره بالفكر الفلسفي والجدل العقلي، اللذين كانا منتشرين في العالم الإسلامي، أعقب هذا الكلام فوراً بقوله: "يمكن القول إن هذه الروح الجديدة كانت من القوة بحيث ولدت واحدة من أشد المفارقات حدة بين مفكري أوروبة والشرق الأوسط في

ذلك الحين". ثم يتابع:"إن الصفوة المسيحية، كانت أكثر تعبيراً عن ذلك". وراح يعدّ من هؤلاء: بيير أبلار PIERRE ABELARD، ووليم أوف كونشس، ويثري أوف شارترس...

أليس غريباً أن يقال هذا؟ ترى هل كانت الكنائس غافلة عن الفلسفة اليونانية طيلة هذه المدة، ثم تفتحت أعينها عليها؟ وحتى لو صدقنا ذلك وأخذنا به أليس الجدل الفكري والفلسفي والإسلامي، والنظام الاجتماعي، الذي أوجده الإسلام، هما اللذان نبها الغرب، إلى مافي الفكر اليوناني من ثروة كان الغرب غافلاً عنها؟ ترى ألم يكن هذا الاحتكاك الذي تم عن طريق الحروب الصليبية هو الدافع لأن يبدأ رجل مثل أبلار، في الشك الذي يسميه المؤلف منظار العقلانية؟.

أما العودة إلى القانون الروماني، فالإسلام لم يكن بعيداً عنه، والتشكيك عند المسلمين أمر معروف، حتى لقد قال كثيرون بالظاهر والباطن، وهناك من أنكر ضرورة النبوّة، وأن كل إنسان قادر على الاتصال بالإله،وعلى رغم ذلك ينكر المؤلف كل هذا...

لننظر إلى قوله في الصفحة 148: "لم يقف التحديث (أي في الغرب) عند هذا الحد، بل إلى حد نقد الكتاب المقدس ذاته. وإذا ناهضت نصوص الكتاب المقدس العقل ونظامه، فينبغي ألا يفهم النص على ظاهره... ولكن وليم أوف كونشيس ذهب إلى أبعد من ذلك، حين أكد أولوية الاستدلال الفيزيقي. بينما تقول صفحات الكتاب المقدس:"ثم قسم المياه التي تحت الفلك عن تلك التي فوق الفلك".

<u>ولما كانت مثل هذه العبارة متعارضة مع العقل، فمن ثم لا يمكن أن تكون كذلك</u>"...

وهذه الجملة الأخيرة، الصريحة، (التي تحتها خط)، أضافها المؤلف على الأرجح، إلى النص الاصلي، لأن كونشيس، لو كان قد قال ذلك، لحوكم بالحرق حياً[8].

لأن غاليله كاد يعدم لسبب أقل خطورة من هذا. بل لقد أعدم برونو[9] فعلاً وأعدم غيره، لذلك أرجح، أنهم ألمحوا إلى مثل هذه الأمور إلماحاً وليس بمثل هذه الصراحة.

ومهما يكن من أمر، فمما لا شك فيه أن الغرب أولى أمور الطبيعة والتفسير الفيزيائي أهمية لا تنكر، ولكن ذلك راجع إلى احتكاكهم الأشد بالآلات والأدوات والصناعة. وهذا ما يورده المؤلف ذاته في قوله (ص144)، "وقد صاحب ذلك تطور اقتصادي هائل، ليعزز ما يحوم في الجو من فكر وخيال"، وإننا لنتساءل: هل التفكير العقلاني يوفر المناخ للاقتصاد المزدهر، أم الاقتصاد المزدهر يوفر المناخ للتفكير والتأمل؟، وبخاصة أن الطبقة الفتية غير الأرسطوقراطية كانت قد بدأت تبحث عن موارد للثروة لترفع من شأنها، فحارب كثير منهم، ومن طبقة الفلاحين، في صفوف الصليبيين، لا دفاعاً عن الدين، بل بحثاً عن الثروة والجاه. ومنهم من وجد ضالته في أرض غريبة، فآثر البقاء، وكلنا نعرف بعضاً من هؤلاء الذين أصبحوا جزءاً من الطبقة الإقطاعية في بلاد غريبة اللسان

(8) لأن من ينكر قدرة الإله على فعل ذلك، كالذي ينكر قدرة الإله على جعل المسيح يسير على سطح الماء.

(9) GIORDANO BRUNO (1548 -1600) فيلسوف إيطالي اعتبر ملحداً فأحرق في روما.

عليهم، ثم تأقلموا معها، وكان منهم من اعتنق الإسلام. أما الذين عادوا إلى ديارهم، فقد حملوا معهم انطباعات عن مجتمع يختلف كثيراً في مفاهيمه عن مجتمعهم، ونقلوا عنه الكثير في مجال الصناعة والفكر.

وينهـي المؤلف هذا الفصل "العقل والعقلانية...". بخاتمة يَرِدُ فيها قولٌ للمؤلف، فيه من الربط غـير المحكـم الشيء الكثير. فهو يقول (ص 163)، "لم تكن المسيحية في الغرب مبرأة من الخوف من ابتكار يوصف بالهرطقة، أو من وسائل استئصاله. ولكن ما إن شرعوا في استخدام قضايا تتعلق بالعـالم الطبيعي، حتى انبثقت قوة جديدة ومساحة أكثر استقلالاً من حرية الفكر". ولقد ردَّ المترجم علـى هـذا القول، ولكننا نضيف إلى ردّه: ترى لماذا هذا الشروع في استخدام قضايا تتعلق بالعالم الطبيعـي؟ فالمؤلف أوردمثالاً عن هذه الحرية بتوجيه بعض النقد للكتاب المقدس. ولكن هذاوحده لا يكفي. كما لم يبرر المؤلف هذا الشروع، ولا صلته بالحرية، بل راح يتحدث قبل ذلك (وبعده) حديثاً مطولاً عن الثورة القانونية.

وقد علل ذلك بوضوح بأنه نتيجة لاطلاع الغربيين على الفكر اليوناني والقانون الروماني. علماً أن المتفق عليه هو أن الغربيين اطلعوا على الفكر اليوناني منذ عصر النهضة، الذي يبدأ منذ سقوط القسـطنطينية ولجوء البيزنطيين بكتبهم إلى الغرب. لذلك نتساءل: لم هذا التهرب من الاعتراف بأن الغربيين كانوا على علم بالفكر اليوناني والتشريع الروماني، أو بالأحرى كانا في متناولهم.

لكـنهم لـم يدركـوا أهميـتهما إلا حينما احتكوا بالمسلمين، وبحرية الفكر والجدل اللذين كانا منتشرين في العالم الإسلامي.

ويعلـل المؤلـف سـبب تغيـير مطلع عصر النهضة بدراسات جديدة تحدّث عنها في الفصل المخصـص "للـثورة القانونية في أوروبا"بقوله (ص175)، "منذ ظهور الدراسة الكلاسيكية لشارلز هومـر هاسكينز في كتابه "النهضة في القرن الثاني عشر"، أدرك الدارسون ما مر به القرنان الثاني عشر والثالث عشر من ازدهار لا نظير له في الإبداع والصور الثقافية".

ويـتابع المؤلف قولـه: "إن هاسكينز هذا وراندال ومتلاند ودارسون وآخرون كانوا على وعي تـام بالتـنافس في دراسة القانون، وأثر ذلك على تطور الجامعة"، ثم يلح أكثر ما يلح على كتابات هـارولد بـرمان، وبخاصة كتابه "القانون والثورة". إذن، أليس من الأجدر أن نعتبر نهاية الحروب الصليبية بداية لعصر النهضة في أوروبا؟...

أسطورة الثورة القانونية:

ويولـي المؤلـف أهمية كبيرة لدراسة القانون، مما جعل المترجم يعلق كثيراً على أقواله. لذلك لـيس باسـتطاعتي أن أضـيف شيئاً سوى بعض الملاحظات المتعلقة بصلب العلم. وسأكتفي بذكر مقتطفات من ملخص المؤلف نفسه:

1 ـ يقـول المؤلف في الصفحة 186: "ربما كان أهم شيء في نظري، أن التوصل إلى علم

جديد للقانون، قد أسس للعقل سلطة ومشروعية تفوقان السلطات المتنافرة. وهكذا توصل الغرب إلى مبدأ أن الإنسان قادر على اكتشاف انسجامات جديدة في النظام العالمي، حيث يمكن إيجاد وإعلان مبادئ تقيّم المصادر المقدسة والمنزلة على أسس جديدة.... ثم إن استخدام العقل والضمير، ينكر الحجة القائلة بأن القوى الفكرية للإنسان، أضعف من أن تحدث تغييراً في فهم طبيعة الإنسان والمجتمع والكتاب المقدس".

هكذا يريد المؤلف أن يوهمنا من هذا النص، ومما سيليه بأن دراسة القانون قد فتحت الباب لإعمال العقل في كل مجال، حتى في نقد الكتاب المقدس، وإنكار معجزات السيد المسيح. أما أن الإنسان قادر على اكتشاف انسجامات جديدة في النظام العالمي، فلا أظن أن الباحثين الذين كانوا يدرسون ظواهر الطبيعة أو طبيعة الإنسان، كانوا مقتنعين بعدم قدرتهم على هذا البحث، ومع ذلك كانوا يواصلونه، ثم إن وضع الشرائع والقوانين والمبادئ العامة ، ليس بالأمر الجديد على الإنسان. ترى هل كان التشريع الروماني من وضع الإله؟........وحتى في الإسلام، كانت توضع شرائع، بشرط ألا تخالف شرائع الدين، ولست متأكداً مثلاً أن الشرائع التي وضعت في القرن الثاني عشر أو حتى في السادس عشر، كانت تجيز الزنى الذي حرمته الأديان.

أما في عصر الأنوار، فقد اختلف الأمر، فحينها نجد ديدرو يؤكد على نسبية الشرائع بحسب المجتمعات.

وإني لست متأكداً أخيراً من أن دراسة القانون والشرائع، قد فتحت الباب لدراسة قوانين الفيزياء. فقوانين الشرائع مختلفة كلياً بطبيعتها عن قوانين الفيزياء. وإذا كان المقصود إيمان الإنسان بعقله، فهذا ما أرجعه المؤلف سابقاً إلى اكتشاف الفلاسفة والمفكرين اليونانيين ثم هاهو يقول إن دراسة الشرائع والتوصل إلى علم جديد للقانون، وضعت أسساً لسلطة العقل ومشروعيته تفوق السلطات المتنافرة.

2 ــ يقول المؤلف (ص206)، "إن افتراض القدرة العقلية للإنسان بأنها قادرة على إصدار قوانين، قد أصبح مكوناً أساسياً للإنسان، وافتراضاً جوهرياً في العمليتين السياسية والقانونية، وبإضفاء هذه القدرات على كل المدنيين البالغين، وقد وَهَبَتْ هذه الأنساق قدراً مدهشاً من الثقة لكل فرد".

ترى هل كان هذا صحيحاً في القرن الثاني عشر والثالث عشر. دعونا نراجع تاريخ المجالس النيابية: "إنها حق للشعب منذ قيام الثورات التي نعرف كلنا دوافعها الحقيقية، أما في السابق، فكان هناك مجالس شيوخ، وكلنا نعرف مم تتألف هذه المجالس حتى يومنا هذا. وحتى نهاية القرن الثامن عشر، كانت هذه المجالس شكلية ونادراً ما كانت تدعى للانعقاد.

3 ــ وفي الصفحة (206): "وفي الاعتراف بالقانون الطبيعي، وكذلك بالعقل والضمير، كعناصر غير غريبة عن تكوين الإنسان، فقد أسست الثورة القانونية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مستويات جديدة لاستبعاد القوانين الجائرة، سواء كانت عرفية، أم ملكية أم

كنسية....".

أما عن الاعتراف بالقانون الطبيعي، فهذا أمر لا ينكره أحد، كما لا يمكن أن ينكره أحد، فقد سبق لليونانيين، أن اكتشفوا قوانين: كقانون انعكاس الضوء، وقانون أومبدأ أرخميدس، كما اكتشف المسلمون قانون انعكاس الضوء العام وقوانين الحركة الأساسية، وإن كانت قوانينهم كلامية بحتة، وليست كمية بالصورة الواضحة.

وعن الأحكام الجائرة والضمير، فقد روى مؤلف كتاب ضرورة العلم (عالم المعرفة رقم 245، ص16). "وكان في إنجلترة (في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر)، ما ينوف على مئتي نوع من الجرائم التي عقوبتها الموت. وقد رُوِيَ مرة أن قاضياً حكم على زمرة من الصبية بالموت، فكتب الشاهد: لم أسمع في حياتي صبياناً يصرخون بهذه الطريقة". في حين أن قانون العقوبات الإسلامي الذي يتضمن عقوبات ثلاث جرائم (وربما خمس)، منها القتل العمد، والسرقة، والزنا.... وفي كثير من الأحيان لم تطبق هذه الأحكام وفقاً لتقديرات الحاكم، وأما ما عداها من جرائم أو جنح فيقدرها القضاة أنفسهم، بحسب اجتهاداتهم أو اجتهادات من سبقهم.

4 ـ ويتحدث المؤلف عن مستويات القانون، أو درجات الإلزام فيه فيقول: هناك القانون الطبيعي والعقلي، ويليه القانون الديني، ثم السلطات القانونية العلمانية....

دعونا نتساءل: هل أنكر هؤلاء المعجزات حتى وضعوا القانون الطبيعي فوق القانون الديني؟ إن المؤلف يتحدث في أغلب الظن عما يراه الآن بعد ثمانية قرون من الفترة التي يتحدث عنها.

5 ـ ويتابع المؤلف الحديث عن قوانين تنظيمية لا علاقة لها بالعلم، اللهم إلا ما يتعلق بالجامعات التي اعتبرت كياناً له الحق في أن يُعامل كمؤسسة لها نفقاتها وعليها التزاماتها.

6 ـ وهناك أيضاً الفقرة 8 (ص 208)، وهي تتحدث:

1 ـ عن فصل الأنظمة الدينية عن الزمنية، وأن هذا غير ممكن في الإسلام، ولكنه ممكن، بدليل أنه قائم في معظم الدول الإسلامية، وحتى في الدول التي تصف نفسها بأنها إسلامية، لديها شرائع وتنظيمات عصرية علمانية.

2 ـ إن الشرائع الإسلامية محدودة، ولا أظن أن امبراطورية تمتد من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي تكتفي بالشرائع الإسلامية، فلابد من الاجتهاد أو الاقتباس، وهي الطرق المعروفة في التشريع في كل بلاد العالم.

ويختم المؤلف حديثه هذا بالقول (ص209)، "إن الثورة القانونية والفكرية التي حدثت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في الغرب، والتي أدت دورها في تحويل المجتمع الوسيط، قد شكلت أساساً لنشأة العلم الحديث ونموه. وأن شيئاً من ذلك لا يمكن قوله عن الحضارة الإسلامية أو عن الصين".

وهكذا عثر المؤلف على ضالته، فقد وجد الذئب في مجلس القضاء الأعلى وجره من ذيله!

تُرى كم من القراء أدهشته هذه النظرة العميقة التي استطاعت أن تجد رابطة بين الثورة القانونية والعلم الحديث؟.. إنها لحقيقة مبهرة وهَّاجة، لا يدري المرء أيعجب بها أم يَسْخر منها!...

وليسامحني المؤلف، فأنا لا أرى أي نوع من الروابط بين التشريع والعلم الحديث. اللهم، إلا إذا كان المقصود استتباب الأمن والنظام، ولا أظن أنه كان متوافراً في الغرب أكثر من الشرق، ولا حتى العدالة، وأحيل القارئ إلى أي كتاب يتحدث عن العدالة الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر، وكيف كانت الحياة في الأحياء الشعبية المحرومة من كل أسباب العيش الكريم، على الرغم من أنها كانت تعمل وتنتج في أصعب الظروف.

لم يكن المؤلف بحاجة إلى هذا البحث والتقصي. فلقد اقترب من الحقيقة ولم يرد الإمساك بها لأنه يتقصد عمق النظرة!...

الاستثمار الصناعي والعلم الحديث:

ترتبط كل أمور الحياة البشرية، بالدرجة الأولى، بالحاجات الأساسية للعيش، ثم يبحث الإنسان عن مصادر الثروة والقوة والجاه. وقد تحدث المؤلف عن انتعاش الحركة الاقتصادية. ترى أتنتعش هذه الحركة تلقائياً متى فكر المرء بالقانون والتشريع؟ وهذا طبعاً غير منطقي. لأن تحسن الأوضاع الاقتصادية مرتبط برواج الأعمال التجارية. وهذه كما يبدو بدأت تنتعش شيئاً فشيئاً بين أناس لم يكونوا بالضرورة من الأرستقراطيين الأقطاعيين، بل بين طبقة التجار وأصحاب الحرف. فهؤلاء على احتكاك مباشر مع الأسواق. وكانت هذه الأسواق قد توسعت إلى أماكن لم تكن من قبل في الحسبان. وهكذا بدأت تبرز طبقة من المجتمع أصبح لديها فائض تستطيع أن تزيد فيه من استهلاكها. وهذه الطبقة لم يكن لها وزنها، بل كانت تأتي في المرتبة الثالثة أو حتى الرابعة. وعلى الرغم من أنها لم تظهر مباشرة إلى العلن، إلا أنها بدأت في تصاعد بطيء نوعاً ما، ولكنه مستمر. وقدساعد على هذا الاستمرار رواج التجارة مع الشرق، حيث اكتشفت سوق هامة لترويج البضائع المحسنة. فأخذوا منه وتبادلوا معه التجارة إضافة إلى المعرفة والخبرة وهكذا شكل بعض المموليين تجمعات حرفية لكي تلبي حاجة السوق. ولاشك أن هذه التجمعات كانت تشجع كل من سعى إلى تطوير أداته، لكي تصبح أسرع عطاءً وأكثر إتقاناً. والأوروبي بطبيعته لا يعرف القناعة، وبخاصة أن هذه الطبقة التي نتحدث عنها، كانت تود أن تنافس طبقة الأرستقراطيين والإقطاعيين، التي كانت تتعالى على كل من يعمل بيده. وهذا ما زاد من حماس الحرفيين وأرباب الصناعة والتجار، ودفعهم إلى تحسين أحوالهم وزيادة ثرواتهم.

كانت المعرفة التي تفتحت عليها أعين الغربيين سنداً مساعداً على تحسين أحوالهم، إضافة إلى أن الغربي بطبيعته صانع ماهر يسعى ويشجع الإتقان والفن، وهذا ما أسهم بدوره في دقة الملاحظة والمهارة في العمل اليدوي والفكر الميكانيكي. ثم زاد هذا التحسن بالاعتماد على مصادر مختلفة للطاقة كالرياح، ومساقط المياه، والقوة العضلية الحيوانية، كما استعانوا في صناعة التعدين بالفحم

الحجري المتوافر بكثرة في أ وروبا.

ثم دعونا نتساءل: مم يتكون العلم لتكون الثورة القانونية أرضاً خصبة لنشوئه؟ يتكون العلم من مفاهيم ومن نظريات وحقائق أثبتتها التجربة والمشاهدة، وأضفت عليها النظريات معقولية، ترى، هل يمكـن للثورة القانونية أن تضع أساساً ما لتكوّن مفاهيم علمية، كمفهوم السرعة أو الضغط؟ إن هذه المفاهيم لن تتكون مالم يكن هناك احتكاك مع آلة يراد لها أن تعمل بسرعة (عربة مثلاً). إن السيارة التـي نراها الآن ليست نتيجة لاكتشاف المحركات الانفجارية أو البخارية، إنها حفيدة العربات التي كانت تجرها الخيول، وطريقة تحسين وسرعة دوران العجلات.

ومـا أن أطلّ القرن الرابع عشر، حتى أصبح مفهوم السرعة واضحاً (وهي المسافة المقطوعة خلال وحدة زمنية معينة)، ثم تلا ذلك مفهوم الضغط... وكانت هذه المفاهيم تتكون بتعاون مثمر بين المفكريـن والباحثيـن وأرباب العمل، وأصحاب المهن والفنانيين، ويروي جيمس كونانت في كتابه (The science and common sense) كـيف تم هذا التعاون. ولنلاحظ هنا عبارته (common sense)، فهـي ذات دلالة مهمة، وتعني أن طيلة الممارسة تولد تصوراً لدى الرأي العام العامل في مهنة معينة، فهذا التصور يتكون عفوياً ويكوّن بداية للمعرفة العلمية الواعية، ولا يمكن للحرفي أن يتقن عمله، مالم تتكون عنده مشاريع مفاهيم.

وهـذه المفاهيم، كان قد تكون منها أو مثيلات لها عند البنائين المصريين، وإلا لما استطاعوا (مـن دون هـذه الخـبرة) بـناء هذا الصرح الحضاري العظيم. وكذلك عند البابليين واستفاد منها اليونانيون، كما تكوّنت مثيلات لها عند المسلمين وربما استفاد منها الأوروبيون.

وكان السبب في اهتمام أصحاب الأموال بالصناعة هو اكتشاف أسواق جديدة في الشرق فكانوا بحاجـة إلـى تطوير صناعتهم، لذلك بدؤوا بالانتقال البطيء غير الواضح من النظام الإقطاعي إلى الـنظام الـبرجوازي، فقـد كان بينهم من يولي هذه المشاريع أهمية كبيرة لصلتها بتجارتهم وموارد ثروتهم.

وكانـت الفئة المتنورة الأولى مكوّنة من الكهنة الذين لديهم اطلاع على علوم الأولين وأعمال المسـلمين. وكـان من هؤلاء الكهنة الفرنسسكاني روجر بيكون، فقد دعا إلى العلوم التجريبية في القـرن الثالـث عشر، كما حاول تعليم البصريات في الجامعة(وربما كان لديه بعض الاطلاع على أعمـال ابن الهيثم). ولكن الكنيسة منعته وألزمته بتدريس العلوم المهمة للكنيسة (اللاهوت والخطابة والموسـيقا وبعـض مـبادئ الحساب)، ولم يستمر هذا الأمر إلى الأبد. ففي القرن الرابع عشر بدأ تدريـس العلـوم فـي الجامعة وأخذت بعض مفاهيم العلم تصبح أكثر وضوحاً، وأخص منها مفهوم السـرعة، وربما مفهوم التسارع. وفي هذا القرن ظهر اتحاد الهانز في شمال ألمانيا، فكان ينشئ ما يشبه المصانع، فيأخذ المواد الأولية من البلدان الأقل تقدماً ويصدِّرها لها (المواد والأدوات) مصنعة.

وبـدلاً مـن أن تسـتورد أوروبـا الورق والنسيج وغير ذلك من الشرق (من دمشق مثلاً أو القاهرة)، بدأت بتصدير الورق إلى هذه البلدان، ونافست حرَفها الضعيفة إلى أن اختفت.

كما بدأت صناعة العدسات التي تساعد كليلي البصر. ثم سرعان ما راجت صناعتها في القرن الخامس عشر والسادس عشر (حين اكتشف غاليلة منظاره).

وكل ذلك كان نتيجة هذا التعاون المثمر الذي أدى في النهاية إلى العصر الصناعي واستلام الطبقة البورجوازية زمام الحكم مباشرة باسم الديموقراطية (الحرية والمساواة والإخاء)، أي تلك الشعارات التي انطلقت في عصر الأنوار. فهل كان من المعقول أن تؤدي دراسة القانون والشرائع إلى مفهوم السرعة، أم إلى مفهوم الضغط؟...

من الأرجح فيما نظن أن الثورة القانونية، كانت نتيجة مطالبة هذه الطبقة العاملة التي أخذت تنتعش وتعي وضعها، وهل كانت تقوم هذه الثورة لو لم يكن هناك من يود الخلاص من التمييز الطبقي؟...

كان تأسيس المدن وتوسعها في أوروبا نتيجة طبيعية لاجتذاب اليد العاملة من الريف إلى المدينة. فمدينة باريس، التي تضم اليوم عشرة ملايين إنسان، لم تكن تتجاوز مساحتها مساحة قرية صغيرة. وقد بدأت الطبقة العاملة فيها، والتي تخلصت من الحكم الإقطاعي، بالعمل المجهد في المصانع، ولكنه كان مجزياً أكثر من الزراعة.

وصار بإمكان هذه الفئة من الناس أن تنعم بمزيد من الاستهلاك، وبالتالي ترويج البيع والشراء، بعدما كانت طبقة فقيرة منبوذة لا ينظر إليها بأنها من سوية البشر، وظلت هذه النظرة موجودة حتى زمن متأخر، ولكن هذه الطبقة الصاعدة العمالية أصبحت أكثر وعياً لذاتها ولواقعها، وراحت تتطلع إلى مزيد من التحسن بعدما ازداد دخلها، ولكن على رغم كل "قوانين العدالة"، التي يتحدث عنها المؤلف بأنها نابعة من الضمير، وتأكيداً على قلة العناية التي كانت تلقاها هذه الطبقة، أدعو القارئ إلى الاطلاع على ما ورد في الصفحة (215) من كتاب ضرورة العلم، حيث يجد القارئ كيف جرب طبيب يدعى جنر لقاح الجدري في أطفال الإصلاحية الفقراء، وكيف حقن أحدهم بالصديد المُجرثَم لمعرفة تأثيره المرضي.

ويبدي راوي القصة حيرته تجاه هذا التناقض بين الإيمان الديني عند جنر، وهذه التجارب العديمة الشفقة على أطفال غير واعين لما قد يصيبهم، وأخيراً أفتى لهم أحد المؤرخين بأن هؤلاء الأطفال مبعدون من كنيسة الرب! وإلا لما كانوا فقراء، وهذه القصة جرت في القرن الثامن عشر وليس في القرن الثالث عشر، حين كان الوضع أسوأ بكثير.

أما في العالم الإسلامي، فلم يكن ثمة ما يشعر بتحسن أوضاعه الاقتصادية، بل على العكس، لذلك لم يتوافر الدافع إلى تحسين مستوى الصناعة، ناهيك عن نظرة هذا العالم إلى العمل اليدوي والصناعي، نظرة لا تشجع على استثمار الأموال في هذا المجال، ويضاف إلى ذلك، الوضع السياسي الذي كان يسير من سيء إلى اسوأ، كما أن المسائل المتعلقة بالصناعة وبالأعمال الحرفية لم تثر اهتمام أصحاب الأموال، ولم يحدث هذا التعاون المثمر بينهم وبين الباحثين والحرفيين وأرباب العمل والصناعة والفن. في حين أن جماهير الغرب كانت قد بدأت تهتم بأمور الصناعة،

وما يتصل بها من علوم، بعد أن اكتشفت فيها أرضاً عذراء غنية تشجع على الاستثمار وحينما أطل القرن الخامس عشر على الغرب، بدأت تتوسع فيه دائرة المناقشات العلمية والصناعية، وتجتذب جمهوراً أوسع من المهتمين، ولم تكن طبقة المهتمين هذه والمستثمرين مدينة للكنيسة بأي شيء، ولا تحتاج إلى بركاتها، لذلك كان من اليسير فقد سيطرة الكهنة والبابا، كما بدأ التململ من هذه السلطة يتوسع ويشمل طبقات لم تكن تجرؤ حتى التفوه بكلمة.

وسرعان ما ظهرت مذاهب دينية تعبر عن تطلعات هذه الجماهير، فبرزت الحركة البرُوتستانتية وتفرعاتها بعدئذ. ولم يعد مستغرباً أن يظهر رجل مثل كوبر نيكوس، يتمرد على معتقدات الكنيسة.

وهكذا يتضح الاختلاف جلياً بين التطور الذي حدث في الغرب أو سار نحو التحسن والازدهار، في حين ظل العالم الإسلامي، قانعاً بموارد الزراعة وتجارة السوق الآخذة بالضعف، وبخاصة بعد أن اكتشف الغرب الطريق إلى الشرق الأقصى من رأس الرجاء الصالح، ولم يكن في العالم الإسلامي ما يدفع إلى الاهتمام الجدي والشعبي بالعلم، مادام هذا الأخير لا يدرّ ربحاً، ولو أن العلوم أدت إلى نتيجة علمية تفيد الناس في حياتهم، وتلبي حاجاتهم، لوجدت من يهتم بها من أصحاب الأموال. ولكن هذا لم يحدث في العالم الإسلامي إلا حين عاد إلى اتصاله بالغرب، أي بعدما سبق السيف العذل.

وهكذا لم يعد مستغرباً اهتمام الغربي في جامعاته، وبدءاً من القرن الرابع عشر وليس من الثاني عشر كما يقول توبي هاف في الصفحة (187) من كتابه وهذا ما أدى إلى انبثاق فجر جديد في العلم. وليس كما يدعي المؤلف أن هذا الاهتمام راجع إلى واقع غيبي، بعيد عن العلم، فهو يقول في الصفحة (186)، "مارس الغرب في العصور الوسطى ثورة قانونية وفكرية و اجتماعية عميقة .غيّرت طبيعة العلاقات الاجتماعية، وأوجدت مجموعة أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية، ومجالات من الاستغلال الفكري و السياسي".

أما كيف حدثت هذه الثورة، وكيف غيرت دراسة القانون التركيب الاجتماعي، فلم يشر المؤلف إلى ذلك. فكان المؤلف ينفر من السبب الحقيقي كلما اقترب منه وكأنه يخشى أن يتهم بتهمة هو بغنىً عنها لئلا تلاحقه الماكارثية.

□□□

المحدِّث
أبو يعلى الموصلي

د.عبد الستار حمدون أحمد[1]

الملخص

***أبو** يعلى أحد محدثي الموصل الأعلام في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. ولد أبو يعلى في الموصل ونشأ في بيئة علمية، وجّه عنايته في البداية إلى حفظ القرآن الكريم ودراسته باعتباره المصدر الأول للمعرفة الدينية في الإسلام. ثم درَس الحديث والفقه، فضلاً عن ذلك فقد سعى إلى أخذ العلم من العلماء في المساجد وحلقات الدرس، وشدّ الرحال إلى العلماء في أقطار العالم الإسلامي.*

تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخ الموصل، وجمع الأحاديث من العلماء في عصره وممن سبقوه من محدثين وفقهاء وإخباريين، كما رحل إلى عدد كبير من العلماء في مختلف الأمصار الإسلامية، وقد أفاد منهم ووعى علومهم وأضاف إليها، فذكر على سبيل المثال لا الحصر أساتذته الموصوفين بعلو شأنهم في العلوم الدينية وبوجه خاص علوم القرآن الكريم والحديث في معجمه، نذكر منهم: أحمد بن حنبل وطبقته، وأحمد بن إبراهيم الموصلي، وخليفة بن خياط، ومحمد بن عبد الله الموصلي، وأحمد بن حاتم الطويل، ويحيى بن معين، وزكريا بن يحيى الكسائي، وخَلْق كثير ذكرهم وعدد فوائده منهم.

وبعد أن تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخه ذاع صيته، حتى عُدّ من أعلم أهل زمانه وأحسنهم سوقاً للحديث، فبدأت مرحلة عطائه، وأقبل عليه طلبة العلم ينهلون من علومه ومعارفه، وتحلّق حوله الكثير من التلاميذ، فبرز من بينهم أعلام المحدثين والفقهاء والعلماء، منهم أبو عبد الرحمن النسائي وأبو زكريا الأزدي (صاحب كتاب تاريخ الموصل) وأبو حاتم بن حبان البُستي، والطبراني ومحمد النيسابوري وخَلْق كثير سواهم.

(1) أستاذ في كلية التربية- جامعة الموصل

ونظراً لمكانة أبي يعلى العلمية، فقد وثقه العلماء القدامى والمحدثون، وأشادوا بغزارة علمه ومعرفته الواسعة في الحديث والفقه، وقد أجمع أهل عصره على ثقته وإتقانه، وعقله وحلمه وصبره وحسن أدبه، والكثير من الصفات الحميدة التي تميَّز بها عن أقرانه، وقد نعته الذهبي (بمحدّث الموصل).

وزيادة على ذلك لم تقتصر جهود أبي يعلى العلمية على مجال التدريس فحسب، بل أضاف إلى مكانته العلمية ركناً آخر مهماً، ذلك هو التأليف في ميدان علم الحديث، فقد صنف أبو يعلى الموصلي المسند الكبير والمسند الصغير ومعجم شيوخه والمفاريد، وكان المسند الكبير لأبي يعلى أحد مصادر ابن الأثير في كتابه أُسد الغابة في معرفة الصحابة.

اسمه وكنيته:

هو أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي(1) المكنى بأبي يعلى(2).

ولادته:

ولد أبو يعلى في الموصل "في ثالث شوال سنة عشر ومئتين"(3) وعاش سبعاً وتسعين سنة(4).

نشأته ورحلاته:

نشأ أبو يعلى في بيئة علمية، وكأقرانه وأصحابه من طلبة العلم في عصره، وجّه عنايته في البداية إلى حفظ القرآن الكريم ودراسته باعتباره المصدر الأوّل للمعرفة الدينية في الإسلام، ثم دَرَس الحديث والفقه، ولأن الذكاء وعملية الحفظ من أهم ما ينبغي توافره لدى طالب العالم، فضلاً عن السعي إلى لقاء العلماء في المساجد وحلقات الذكر وشدّ الرحال إلى أماكن وجود العلم، قال ابن المقرئ: سمعت أبا يعلى يقول: عامة سماعي بالبصرة مع أبي زرعة(5) وسماعه ببغداد عن أحمد بن حاتم الطويل في سنة وخمس وعشرين ومائتين(6). و"لقي الكبار، وارتحل في حداثته إلى الأمصار باعتناء أبيه وخاله محمد بن أحمد بن أبي المثنى، ثم بهمته العالية"(7).

شيوخه:

تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخ الموصل، وجمع الأحاديث من أعلام العلماء في عصره، وممن سبقوه من محدثين وفقهاء وإخباريين، ومن العلماء والشيوخ والفقهاء. الذين ارتحل إليهم في مختلف الأمصار الإسلامية، وقد أفاد منهم ووعى علومهم وأضاف إليهم، وعلى سبيل المثال لا الحصر كان من بين أساتذة الحديث الموصوفين بعلو شأنهم في العلوم الدينية، وبوجه خاص علوم القرآن الكريم، وعلم الحديث، منهم: أحمد بن حنبل وطبقته(8) وأحمد بن إبراهيم الموصلي، وخليفة بن خياط، وأبو خيثمة زهير بن حرب، ومحمد بن عبد الله بن عمار الموصلي، وجُبارة بن المفلس، وأحمد بن حاتم

الطويـل، وأيـوب بـن يونس البصري، وأبو بكر بن أبي شيبة، ومحمد بن يحيى بن سعيد القطان، ويحـيى بـن معين، وزكريا بن حيي الكسائي، ويحيى الحماني، وخلق كثير سواهم مذكورون في معجمه(9).

تلامذته:

بعـد أن تـتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخه، ذاع صيته حتى عد من أعلم أهل زمانه وأحسنهم سوقاً للحديث، فبدأت مرحلة عطائه، وأقبل عليه طلبة العلم ينهلون من علومه ومعارفه، وتحلق حوله الكثير من التلاميذ، فبرز من بينهم أعلام المحدثين والفقهاء والعلماء، فقد حدَّث عنه "الحافظ أبو عبد الرحمـن النسـائي في (الكنى) وأبو زكريا يزيد بن محمد الأزدي، وأبو حاتم بن حبَّان، وأبوا لفتح الأزدي، وأبـو علي الحسين بن محمد النيسابوري، وحمزة بن محمد الكناني، والطبراني، وأبو بكر أحمـد بـن إبراهيم الإسـماعيلي، وأبو بكر محمد بن إبراهيم المقرئ، والقاضي يوسف بن القاسم الميانجـي، ونصـر بن أحمد بن الخليل المرجي، وخلق كثير سواهم(10). وروى الأزدي صاحب كـتاب (تاريخ الموصل) عن شيخه أبي يعلى أربع روايات تتعلق بمدينة الموصل وصلته عن طريق شـفوي، وهـي روايتان، الأولى تخص وفاة المحدث الموصلي عفيف بن سالم (ت184هـ-800م) (11) والثانية في ذكر وفاة المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي (ت233هـ-837م) جد أبي يعلى(12). وروايتان في الجانب السياسي تتعلقان بقاضي الموصل الحسن بن موسى الأشيب(13).

توثيقه:

ولاسـتكمال الصورة الحقيقية لمكانة أبي يعلى العلمية وتوثيق العلماء القدامى والمحدثين له، لا بـد لنا أن نستعرض آراءهم فيه التي تشهد بغزارة علمه ومعرفته الواسعة في الحديث والفقه، وفيما يأتـي أهم الآراء التي قيلت في أبي يعلى وأحاديثه، فهذا السُلمي يصفه بقوله: سألت الدارقطني عن أبـي يعلـى فقـال: ثقة مأمون... وإن والد أبي عبد الله بن مَنده رحل إلى أبي يعلى وقال له: إنما رحلـت إلـيك لإجماع أهل العصر على ثقتك وإتقانك(14) وقال: يزيد بن محمد الأزدي في (تاريخ الموصـل)... كـان مـن أهل الصدق والأمانة والدين والحلم... وكان عاقلاً، حليماً صبوراً، حسن الأدب... وعـن أبي عمرو بن حمدان: إنه يفضّل أبا يعلى الموصلي على الحسن بن سفيان فقيل له: كيف تفضله و(مُسْنَدُ) الحسن أكبر، وشيوخه أعلى؟

قـال: لأن أبـا يعلى كان يحدث احتساباً، والحسن بن سفيان كان يحدث اكتساباً... وقد وثّق أبا يعلـى أبو حاتم البستي وغيره، قال ابن حبان: هو من المتقنين المواظبين على رعاية الدين وأسباب الطاعة، وقال ابن عدي: ما سمعت (مسنداً) على الوجه إلا (مسند) أبي يعلى، لأنه كان يحدث لله عز وجـل... وقال الحافظ عبد الغني الأزدي: أبو يعلى أحد الثقات الأثبات، كان على رأي أبي حنيفة: قلت: نعم لأنه أخذ الفقه عن أصحاب أبي يوسف... ووثقه ابن مَنده بقوله: أحد الثقات... وقد وصف أبـو حـاتم البستي أبا يعلى بالإتقان والدين، ثم قال: بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة

أنفس، وقال أبو عبد الله الحاكم: كنت أرى أبا علي الحافظ معجباً بأبي يعلى الموصلي وحفظه وإتقانه، وحفظه للحديث، حتى كان لا يخفى عليه منه إلا اليسير، ثم قال الحاكم: هو ثقة مأمون... ووصفه السمعاني بقوله: وانتهى إليه علو الإسناد، وازدحم عليه أصحاب الحديث(15). ويصفه ابن كثير(16) بقوله: "وكان حافظاً خيراً حسن التصنيف عدلاً فيما يرويه ضابطاً لما يحدّث به" ووثقه الذهبي(17) بقوله: صنف التصانيف، وكان ثقة صالحاً متقناً يحفظ حديثه، ونعته أيضاً: بمحدث الموصل.

مؤلفاته:

لم تقتصر جهود أبي يعلى العلمية على مجال التدريس فحسب، بل أضاف إلى مكانته العلمية ركناً آخر مهماً، ذلك هو التأليف في ميدان علم الحديث فقد صنف أبو يعلى الموصلي المسند الكبير (18) والمسند الصغير وهو الآن بحكم المفقود(19) ومعجم شيوخه(20) والمفاريد وهو مفقود أيضاً (21) وكان المسند الكبير (مسند أبي يعلى) أحد مصادر ابن الأثير(22) في كتابه (أسد الغابة في معرفة الصحابة)، قال ابن عدي: ما سمعت "مسنداً" على الوجه إلا "مسند" أبي يعلى، لأنه كان يحدث لله عز وجل، وقال ابن المقرئ: سمعت أبا إسحاق بن حمزة يثني على مسند أبي يعلى ويقول: من كتبه قل ما يفوته من الحديث(23) وقال السمعاني: سمعت إسماعيل بن محمد بن الفضل الحافظ يقول: قرأت المسانيد كمسند العدني ومسند ابن منيع وهي كالأنهار ومسند أبي يعلى كالبحر يكوّن مجتمع الأنهار(24). وروى أبو الطيب محمد بن جعفر(25) الوراق قال: قرأت على ظهر كتاب لأبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي قوله:

هذا كتاب فوائد مجموعة ... جمعت بكدّ جوارح الأبدان

جمعت على بُعد المشقة والنوى ... والسير بين فيافي البلدان

وفاته:

توفي محدث الموصل أبو يعلى "في رابع عشر جمادى الأولى سنة سبع وثلاث مئة(36) وله سبع وتسعون سنة" وقال الأسدي: غُلقت أكثر الأسواق يوم موته، وحضر جنازته من الخلق جمع عظيم(27).

□

■ المراجع

(1) / البداية والنهاية/ ابن كثير، أبو الفداء دار ابن كثير/ بيروت: 130/11. / معجم البلدان/ ياقوت الحموي دار صادر/ بيروت/ 1956م: 5/ 225. كتاب تذكرة الحفاظ/ الذهبي/ أبو عبد الله شمس الدين/ دار إحياء التراث العربي: 707/1. /العبر في خبر من غبر/ الذهبي دار الكتب العلمية/ بيروت: 451/1-452. الأعلام/ قاموس تراجم الزركلي/ خير الدين/ ط3/ 1/ 164. / تاريخ الموصل/ الأزدي أبو زكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسمتحقيق: د.علي

حبيبة/ لجنة إحياء التراث الإسلامي/ القاهرة 1967م: 429/2.

(2) / العبر/ الذهبي المصدر السابق: 451/1. / سيَر أعلام النبلاء/ الذهبي تحقيق: أكرم البوشي/ ط1 / مؤسسة الرسالة/ بيروت/ 1986م: 177/14. / تذكرة/ الذهبي المصدر السابق/ 707/1.

(3) / سير أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق: 14 /174.

(4) المصدر نفسه: 180/14.

(5)المصدر نفسه: 180/14.

(6) / تذكرة/ الذهبي المصدر السابق: 708/1.

(7) / سيَر أعلام النبلاء/الذهبي المصدر السابق: 14/ 174.

(8)ابن كُثير/ المصدر السابق: 130/11.

(9) / سيَر أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق: 14 /177-174.

(10)المصدر نفسه: 177/14.

(11) / تاريخ الموصل/ الأزدي المصدر السابق: 2/ 229.

(12)المصدر نفسه: 429/2.

(13)المصدر نفسه: 430/2.

كان قاضياً على الموصل أيام الخليفة المهدي؛ / المصدر السابق الأزدي: 340/2.

(14) المصدر السابق: الأزدي/ 177/14.

(15)المصدر نفسه: 14/178-180.

(16)المصدر السابق: 130/11.

(17) / العبر/ الذهبي المصدر السابق: 452/1.

(18)السيوطي/ طبقات الحفاظ: 306.

(19) الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة الكتاني/ محمد بن جعفر/ دمشق: 71.

(20)نسخة مؤرخة سنة (556هـ-1160م) في دار الكتب المصرية برقم 1913 حديث.

(21) / سيَر أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق: 179: 14.

(22) أسد الغابة في معرفة الصحابة: ابن الأثير 1/ 17.

(23) / سيَر أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق: 178/14.

(24) المصدر السابق: الكتاني7/1.

(25) تقييد العلم الخطيب البغدادي تحقيق: يوسف العش/ دمشق/ 1949م: 134.

(26) المصدر السابق: ابن كثير 130/11.

(27) الوافي بالوفيات: الصفدي 241/7.

Abstract

The Traditinist Abu Yacla al-Mawwilli

Dr. Abdul- Satter Hamdoun Ahmad

Aby Yacla (Ahmad ibn Ali ibn al-Muthana ibn Yahya ibn Aisa ibn Hilal at-timimi al-Mawsilli) (d. 919 A.D./307 A.H.) is one to the outstanding 3rd century Traditionists in Mosul. He was born in Mosul and was educated in it where he first dedicated his efforts to the study of the Holy Quran as the main fountain- head for religious knowledge in Islam. Then he studied Traditions & Jurisprodence imbibing knowledge from scholars in mosques and learning circles as well as from travelling across Muslim world to get in touch with Muslim scholars there.

Abu Yacla devoted almost all his time in collecting Traditions from both local and international sources. Among his authorities were Traditionists, jurisprudent references and narrators. Besides his acquired knowledge & that he obtained from such luminaries as Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Ibrahim al-Mawsilli, Khalifa ibn al-Khayyat, Muhammad ibn Abdullah al-Mawsilli, Ahmad ibn Hatam al-Taweel, Yahya ibn Maeen, and Zakariya ibn Yahya al-Kisa'i, he expanded on some and commented on others.

age are honesty, intelligence, confidence, rationality, patience and good-manners as well as many other positive qualities that caused adh-Dhabbi to call him (The Traditionis of Mosul).

It is well-worth bearing in mind that Abu-Yacla's qualifications went beyond teaching so as to include compilation in Traditions.

Among his works are: al-Masnad al-Kabir, al-Musnad al- Saghir, His Teachers Biographies, and al-Magharid. Also, we have to mention that his Musnad al-Kabir was ibn al-Athir's reference in the lather work "Usud al-Ghaba Fi Manifat as-Sahaba.

Abu Yacla soon was well- known among the best Traditionists of his age. He was generally regarded as the best Traditionist and the most accomplished authority on references so that students from all over the Muslim word commenced on attending his lectures so as to benefit from his comprehensive knowledge of Traditions and other related disciplines.

Among his students were Abu Adbul-Rahman an-Nisa'I, Abu Zakariya al-Azadi author of (The History of Mosul), Aby Hatam Habban, al-Tabarani, Muhammad an-Nisaburi and many others.

Among his personal attributes that were well-known among scholars of his

□□□

ترجمة العربي

في كتاب شذرات الذهب

لابن العماد الحنبلي

محمود الأرناؤوط*

حين *قمت بتحقيق كتاب "شذرات الذهب في أخبار من ذهب"، لابن العماد الحنبلي، بين عامي (1983-1995)، استوقفتني تراجم كثيرة لعدد كبير من أعيان الزمان، ممن ترجم لهم ابن العماد في كتابه بإنصاف يسجل له ويحمد عليه على مرّ الأيام، وهو الحنبلي الذي يفترض به التشدد في موقفه من أهل التصوف. وكانت ترجمة (ابن العربي) في الطليعة من تلك التراجم، فقد جاءت في الكتاب كأحسن مثال على حياد ابن العماد وإنصافه لجميع من ترجم له في تلك المعلمة الكبيرة. وذلك ما عبّرت عنه في حينها في الفقرة الأخيرة من الصفحة (92) من مقدمتي للكتاب. وحين عزمت على إصدار عدد خاص عن (الإمام ابن العربي) رأيتُ من المفيد تقديم ترجمته هذه للقراء، لتكون خير دليل على حياد ابن العماد، وعلى حرصه على رؤية من يترجم له بعينيه، لا بعين واحدة كما يفعل كثير من الناس في أيامنا، فيرون في خصومهم الهنات والأخطاء، ويغضون الطرف عما كان في سيرهم من الفضائل والحسنات. وإليك الترجمة كما كتبها كاتبها مع التعليق عليها.*

(وفيها توفي سنة (638هـ) أبو بكر محيي الدّين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي [1]، العارف الكبير، ابن عربي، ويقال: ابن العربي.

* باحث من سورية.

[1] انظر ترجمته ومصادرها في: "سير أعلام النبلاء"، (23/48-49)، و"تاريخ الإسلام"، (64/352-359)، و"الإعلام بوفيات الأعلام"، ص (265)، و"طبقات الأولياء" لابن الملقن ص (469470)، و"الأعلام" (6/28-282)، و"معجم المؤلفين"، (3/531/533)، من طبعة مؤسسة الرسالة.

قال الشعراوي في كتاب "نسب الخرقة": كان مجموع الفضائل، مطبوع الكرم والشمائل، قد فضّ له فضله ختامَ كُلّ فنّ، وبَلّ لَهُ وَبْلُهُ رياضَ ما شَرَدَ من العلوم وعنّ، ونظمه عقود العقول وفصوص الفصول، وحسبك بقول زَرُّوق وغيره من الفحول، ذاكرين بعض فضله: هو أعرف بكل فنٍّ من أهله، وإذا أُطلق الشيخ الأكبر في عرف القوم فهو المُراد.

ولد بمُرْسِيَة، سنة ستين وخمسمائة، ونشأ بها، وانتقل إلى إشبيلة سنة ثمان وسبعين، ثم ارتحل وطاف البلدان، فَطَرَق بلاد الشام والرُّوم والمشرق، ودخل بغداد وحَدَّثَ بها بشيء من مصنفاته، وأخذ عنه بعض الحفّاظ، كذا ذكره ابن النجار في "الذيل".

وقال الشيخ عبد الرؤوف المُنَاوي في "طبقات الأولياء" له: وقال الحافظ ابن حجر في "لسان الميزان" [1] –وهو ممن كان يحطّ عليه ويسيء الاعتقاد فيه –: كان عارفاً [2] بالآثار والسُّنن، قويَّ المشاركة في العلوم. أخذ الحديث عن جمع، وكان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب، ثم تزهّد وساح، ودخل الحرمين والشام، وله في كل بلد دخلها مآثر. انتهى.

وقال بعضهم: برز منفرداً مؤثراً للتخلّي والانعزال عن الناس ما أمكنهُ، حتى إنه لم يكن يجتمع بـه إلاّ الأفـراد، ثم آثر التأليف، فبرزت عنه مؤلفات لا نهاية له، تدلُّ على سَعَة باعه، وتبحُّره في العلوم الظّاهرة والباطنة، وأنه بلغ مبلغ الاجتهاد في الاختراع والاستنباط، وتأسيس القواعد والمقاصد التـي لا يدريها ولا يحيط بها إلاّ من طالعها بحقّها. غير أنه وقع له في بعض تضاعيف تلك الكتب كلمـات كثـيرة أشكلت ظواهرها، وكانت سبباً لإعراض كثيرين لم يحسنوا الظنَّ به، ولم يقولوا كما قـال غيرهم من الجهابذة المحققين، والعلماء العاملين، والأئمة الوارثين: إن ما أوهمته تلك الظواهر لـيس هو المراد، وإنما المُراد أمور اصطلح عليها متأخرو أهل الطريق غيرة عليها، حتّى لا يدَّعيها الكذّابـون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد، غير مبالين بذلك، لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها.

قال المناوي: وقد تفرّق الناس في شأنه شيعاً، وسلكوا في أمره طرائق قِدَداً [3] فذهبت طائفة إلى أنـه زنديـق لا صدِّيق. وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء، ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه.

أقول: منهم الشيخ جلال الدّين السيوطي، قال في مصنّفه "تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربيّ": والقول الفيصـل فـي ابن العربي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه، فقد نقل عنه هو أنه قال: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا.

قال السيوطي: وذلك لأن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلحوا عليها، وأرادوا بها في معاني

---

(1) انظر: "لسان الميزان" (5/311-315).

(2) في "لسان الميزان": "عالمًا".

(3) أي سلكوا في أمره طرائق مقطوعة: "لسان العرب" (قدد).

غير المعاني المتعارفة منها، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كَفَرَ. نصَّ على ذلك الغزّالي في بعضه كتبه، وقال: إنه شبيه بالمتشابه من القرآن والسُّنَّة، مَنْ حمله على ظاهره كفر.

قال السيوطي أيضاً في الكتاب المذكور: وقد سأل بعض أكابر العلماء بعض الصوفية في عصره: ما حملكم على أن اصطلحتم على هذه الألفاظ التي يستشنع ظاهرها؟ فقال: غيرة على طريقنا هذا أن يدعيه من لا يحسنه، ويدخل فيه من ليس من أهله. إلى أن قال: وليس من طريق القوم إقراء المريدين كتب التصوف؛ ولا يُؤْخَذُ هذا العلم من الكتب، وما أحسن قول أحد العلماء لرجل قد سأله أن يقرأ عليه "تائية ابن الفارض"، فقال له: دع عنك هذا، من جاع جوع القوم، وسهر سهرهم، رأى ما رأوا، ثم قال في آخر هذا التصنيف: إن الشيخ برهان الدِّين البُقاعي قال في "معجمه": حكى لي الشيخ تقي الدِّين أبو بكر بن أبي الوفاء المقدسي الشافعي، قال -وهو أمثل الصوفية في زماننا- قال: كان بعض الأصدقاء يشير عليَّ بقراءة كتب ابن عربي، وبعضٌ يمنع من ذلك، فاستشرت الشيخ يوسف الإمام الصَّفدي في ذلك، فقال: اعلم يا ولدي -وفقك الله- أن هذا العلم المنسوب إلى ابن عربي ليس بمخترع له، وإنما هو كان ماهراً فيه. وقد ادعى أهله أنه لا تمكن معرفته إلاّ بالكشف، فإذا فهم المُرِيدُ مرماهم فلا فائدةَ في تفسيره، لأنه إن كان المقرِّر والمقرَّر له مطلعين على ذلك، فالتقرير تحصيل الحاصل. وإن كان المطلع أحدهما، فتقريره لا ينفع الآخر، وإلاّ فهما يخبطان خَبْطَ عشواء. فسبيل العارف عدم البحث عن هذا العلم، وعليه السلوك فيما يوصل إلى الكشوف عن الحقائق، ومتى كشف له عن شيءٍ علمه. ثم قال: استشرت الشيخ زين الدِّين الخافي، بعد أن ذكرت له كلام الشيخ يوسف، فقال: كلامُ الشيخ يوسف حسن، وأزيدُكَ أن العبد إذا تخلَّق ثم تحقَّقَ ثم جُذِبَ؛ اضمحلت ذاته، وذهبت صفاته، وتخلَّص من السوى. فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلَع على كل شيء، ويرى الله عند كل شيء، فيغيب بالله عن كل شيء ولا شيءَ سواه، فيظن أن الله عينُ كل شيء، وهذه أول المقامات، فإذا ترقى عن هذا المقام وأشرف على مقام أعلى منه، وعضده التأييد الإلهي، رأى أن الأشياء كلها فيضُ وجوده تعالى لا عينُ وجوده، فالناطق حينئذ بما ظنه في أول مقام، إما محروم ساقط، وإما نادم تائب، وربُّك يفعل ما يشاء. انتهى.

ولقد بالغ ابن المقري في "روضته" فحكم بكفر من شكَّ في كفر طائفة ابن عربي، فحكمه على طائفته بذلك دونه، يشير إلى أنه قصد التنفير عن كتبه، وإن من لم يفهم كلامه ربما وقع في الكفر باعتقاده خلاف المراد، إذ للقوم اصطلاحات أرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين اهل العلم الظّاهر ربما كفر كما قاله الغزالي.

وقال المناوي: وعوّل جمع على الوقف والتسليم، قائلين: الاعتقاد صبغة، والانتقاد حرمان، وإمام هذه الطائفة شيخ الإسلام النووي، فإنه استفتى فكتب: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ ولكم مَّا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 134]، وتبعه على ذلك كثيرون، سالكين سبيل السّلامة. وقد حكى العارف زرُّوق عن شيخه النووي، أنه سئل عنه فقال: اختلف فيه من الكفر إلى القُطبانية، والتسليم واجب، ومن لم

يذق ما ذاقه القوم ويجاهد مجاهداتهم لا يسعه من الله الإنكار عليهم. انتهى.

وأقـول: وممـن صرَّح بذلك من المتأخرين الشيخ أحمد المقري المغربي، قال في كتابه "زهر الرِّياض في أخبار عياض"، والذي عند كثير من الأخيار في أهل هذه الطريقة التسليم، ففيه السَّلامة. وهي أحوط من إرسال العنان وقول يعود على صاحبه بالمَلاَمَة. وما وقع لابن حجر، وأبي حَيَّان في "تفسيره"، مـن إطلاق اللسان في هذا الصِّدِّيق وأنظاره، فذلك من غَلَسَ الشيطان. والذي أعتقده ولا يصـح غـيره، أنه الإمام ابن عربي وليٌّ صالحٌ، وعالمٌ ناصحٌ، وإنما فُوِّق إليه سهامَ المَلاَمَة من لم يفهـم كلامـه، على أن دُسَّتْ في كتبه مقالات قَدْرُهُ يجلّ عنها. وقد تعرض من المتأخرين ولي الله الرَّبانـي سيدي عبد الوهاب الشعْرَاني -نفعنا الله به- لتفسير كلام الشيخ على وجه يليق، وذكر من البراهيـن على ولايته ما يثلج صدور أهل التحقيق، فليطالع ذلك من أراده، والله وليُّ التوفيق. انتهى كلام المقري.

وقـال المُنَاوي: وفريق قصد بالإنكار عليه وعلى أتباعه الانتصار لحظ نفسه، لكونه وجد قرينه وعصـريه يعتقده وينتصر له، فحملته حميَّةُ الجاهلية على معاكسته، فبالغ في خذلانه وخذلان أتباعه ومعتقديه. وقد شوهد عود الخذلان والخمول على هذا الفريق وعدم الانتفاع بعلومهم وتصانيفهم على حسـنها. قال: وممن كان يعتقده سلطان العلماء ابن عبد السلام، فإنه سُئل عنه أولاً، فقال: شيخ سوءٍ كذَّاب لا يحرِّم فرجاً، ثم وصفه بعد ذلك بالولاية؛ بل بالقطبانية، وتكرر ذلك منه.

وحكي عن اليافعيِّ أنه كان يطعن فيه ويقول: هو زنديق، فقال له بعض أصحابه يوماً: أريد أن تريني القطـب، فقيل: هو هذا، فقيل له: فأنت تطعن فيه، فقال: أصون ظاهر الشرع، ووصفه في "إرشاده" بالمعرفة والتحقيق، فقال: اجتمع الشيخان الإمامان العارفان المحققان الربَّانيَّان السُّهْرَوَرْدي، وابـن عربـي، فأطـرق كـل منهما ساعة، ثم افترقا من غير كلام، فقيل لابن عربي: ما تقول في السُّـهْرَوَرْدي؟ فقـال: مملـوءٌ سُنَّةً من فَرْقِهِ إلى قدمه، وقيل للسُّهْرَوَرْدي، ما تقول فيه؟ قال: بحر الحقائق.

ثـم قـال المُـنَاوي: وأقوى ما احتجَ به المنكرون، أنه لا يُؤوَّلُ إلاَّ كلام المعصوم، ويردُّه قول الـنَّووي في "بستان العارفين"[1] بعد نقله عن أبي الخير التِّيناتي واقعة ظاهرة الإنكار: قد يتوهم من يتشبه بالفقهاء ولا فقه عنده، أن ينكر هذا. وهذا جهالة وغباوة، ومن يتوهم ذلك فهو جسارة منه على إرسـال الظنون في أولياء الرحمن. فليحذر العاقل من التعرض لشيءٍ من ذلك، بل حقّه إذا لم يفهم حكمهـم المسـتفادة، ولطـائفهم المستجادة، أن يتفهمها ممن يعرفها. وربما رأيت من هذا النوع مما يتوهم فيه من لا تحقيق عنده أنه مخالف، ليس مخالفاً، بل يجب تأويل أفعال أولياء الله [تعالى].

إلى هنا كلامه.

إذا وجـب تـأويل أفعالهم وجب تأويل أقوالهم، إذ لا فرق. وكان المَجْدُ صاحب القاموس عظيم

[1] ص (181) من طبعة الشيخ محمد الحجّار، وقد نقل المؤلف عنه بتصرف.

الاعتقاد في ابن عربي، ويحمل كلامه على المحامل الحسنة، وطرَّزَ شرحه لـ "البخاريّ" بكثير من كلامه، انتهى.

ومما يشهد بذلك؛ ما أجاب به على سؤال رفع إليه، لفظه: ما تقول العلماء -شدَّ الله بهم أزر الدِّين ولمَّ بهم شعث المسلمين- في الشيخ محيي الدِّين بن العربي، وفي كتبه المنسوبة إليه، كـ "الفتوحات" و"الفُصوص" وغيرهما، هل تحل قراءتها وإقراؤها للناس أم لا؟ أفتونا مأجورين. فأجاب -رحمه الله رحمة واسعة-: اللهم أنطقنا بما في رضاك، الذي أقوله في حال المسؤول عنه، وأعتقده وأدين لله سبحانه وتعالى به، أنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام الحقيقة حدًّا ورسماً، ومحيي رسول الله المعارف فعلاً واسماً. إذا تغلغل فكر المرء في طرف من بحره غرقت فيه خواطره في عُبَاب لا تدركه الدِّلاء، وسحاب تتقاصر عنه الأنواء. وأما دعواته فإنها تخرق السبع الطباق، وتفترق بركاته فتملأ الآفاق، وإني أصفه، وهو يقيناً فوق ما وصفته، وغالب ظني أني ما أنصفته:

وَمَا عَلَيَّ إذا ما قلتُ معتقدي ... دَعِ الجَهولَ يَظُنُّ الجَهْلَ عُدْوَانَا
والله تالله بالله العظيم ومَنْ ... أقامَهُ حُجَّةً لله بُرْهَانَا
إنَّ الذي قُلتُ بعضٌ من مَنَاقِبِهِ ... ما زِدْتُ إلاَّ لَعَلِّي زِدْتُ نُقْصَانَا

وأما كتبه فإنها البحار الزَّواخر، جواهرها لا يُعْرَفُ لها أول من آخر، ما وضع الواضعون مثلها، وإنما خصَّ الله بمعرفتها أهلها، فمن خواص كتبه أنه من لازم مطالعتها والنظر فيها انحل فهمه لحل المشكلات وفهم المعضلات، وهذا ما وصلت إليه طاقتي في مدحه، والحمد لله رب العالمين.

وكذلك أجاب ابن كمال باشا [(1)] بما صورته: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لمن جعل من عباده العلماء المصلحين، ورثةَ الأنبياء والمرسلين، والصلاة والسلام على محمد المبعوث لإصلاح الضَّالين والمُضلِّين، وآله وأصحابه المُجدِّين لإجراء الشرع المبين.

وبعد: أيُّها الناس! اعلموا أن الشيخ الأعظم، المقتدى الأكرم، قطب العارفين، وإمام الموحدين، محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلسي، مجتهد كامل، ومرشد فاضل، له مناقب عجيبة، وخوارق غريبة، وتلامذة كثيرة، مقبولة عند العلماء والفضلاء، فمن أنكره فقد أخطأ، وإن أصرَّ في إنكاره فقد ضلَّ، يجب على السلطان تأديبه، وعن هذا الاعتقاد تحويله، إذ السلطان مأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وله مُصنفات كثيرة، منها: "فصوص حكمية" و"فتوحات مكيّة". وبعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى، وموافق للأمر الإلهيّ والشرع النبوي، وبعضها خفي عن إدراك أهل الظَّاهر دون أهل الكشف والباطن، فمن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام، لقوله تعالى:﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفُؤَادَ كُلُّ أُولئكَ كانَ عَنْهُ مَسْئولاً﴾ [

(1) لعله نقل هذا الكلام عن كتابه "طبقات المجتهدين" وهو مخطوط لم يطبع بعد كما ذكر الزركلي في ترجمته من كتابه "الإعلام"، (133/1).

الإسراء: 36]، والله الهادي إلى سبيل الصواب، وإليه المرجع والمآب. انتهى.

وكلاً الجوابين مكتوب في ضريح المترجم فوق رأسه، والله أعلم.

ثم قال المُناوي: وأخبر الشَّعْراوي عن بعض إخوانه أنه شاهد رجلاً أتى ليلاً بنار ليحرق تابوته فخسف به وغاب بالأرض. فأحس أهله، فحفروا فوجدوا رأسه، فكلما حفروا نزل في الأرض، فعجزوا وأهالوا عليه التراب. قال [1] : ومن تأمل سيرة ابن عربي وأخلاقه الحسنة وانسلاخه من حظوظ نفسه وترك العصبية، حمله ذلك على محبته واعتقاده. ومما وقع له أن رجلاً من دمشق فرض على نفسه أن يلعنه كل يوم عشر مرات، فمات. وحضر ابن عربي جنازته ثم رجع فجلس ببيته وتوجه للقبلة، فلما جاء وقت الغداء أُحضر إليه فلم يأكل، ولم يزل على حاله إلى بعد العَشاء، فالتفت مسروراً وطلب العَشاءَ وأكل. فقيل له في ذلك، فقال: التزمت مع الله أني لا آكل ولا أشرب حتّى يغفر لهذا الذي كان يلعنني، وذكرت له سبعين ألف لا إله إلا الله، فغفر له.

وقد أُوذي الشيخ كثيراً في حياته وبعد مماته بما لم يقع نظيره لغيره، وقد أخبر هو عن نفسه بذلك، وذلك من غرر كراماته، فقد قال في "الفتوحات" كنت نائماً في مقام إبراهيم، وإذا بقائل من الأرواح –أرواح الملأ الأعلى– يقول لي عن الله: ادخل مقام إبراهيم، إنه كان أوَّاهاً حليماً [2] ، فعلمت أنه لابد أن يبتليني بكلام في عرضي من قوم، فأعاملهم بالحلم. قال: ويكون أذىً كثيراً، فإنه جاء بحليم بصيغة المبالغة، ثم وصفه بالأوَّاه، وهو من يكثر منه التأوُّه لما يشاهد من جلال الله. انتهى.

وقال الصَّفي بن أبي منصور: جمع ابن عربي بين العلوم الكسبية والعلوم الوهبية، وكان غلب عليه التوحيد علماً وخَلْقاً وخُلُقاً، لا يكترث بالوجود مقبلاً كان أو معرضاً.

وقال تلميذه الصَّدر القونَوي الرُّومي [3] : كان شيخنا ابن عربي متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين، على ثلاثة أنحاء، إن شاء الله، استنزل روحانيته في هذا العالم، وأدركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسيَّة العصرية، التي كانت له في حياته الدُّنيا. وإن شاء الله، أحضره في نومه، وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به [4] . وهو أكثر القوم كلاماً في الطريق، فمن ذلك. ما قال: ما ظهر على العبد إلاّ ما استقرَّ في باطنه، فما أثَّرَ فيه سواه. فمن فهم هذه الحكمة وجعلها مشهودة أراح نفسه من التعلق بغيره، وعلم أنه لا يؤتى عليه بخيرٍ ولا شرٍّ إلاّ منه، وأقام العذر لكل موجود. وقال: إذا ترادفت عليك الغَفَلات وكثرة النوم، فلا تسخط ولا تلتفت

---

(1) القائل المناوي.

(2) وذلك محاكاة لقوله تعالى: (إن إبراهيم لأوّاهٌ حليمٌ)[التوبة: 114].

(3) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرُّومي، صدر الدِّين، صوفي من كبار تلامذة الشيخ محيي الدِّين بن العربي، تزوَّجَ ابن عربي أُمَّهُ وربَّاهُ، له مصنَّفات في التصوف. مات سنة ستمائة وثلاث وسبعون. انظر: "طبقات الشافعية الكبرى" (45/8)، و"الأعلام"، (30/6).

(4) علّق فضيلة والدي وأستاذي المحدِّث الشيخ عبد القادر الأرناؤوط بقوله: "كل هذا من المبالغات التي لا تجوز".

لذلــك، فإن من نظر الأسبابَ، مع الحقِّ أشرك. كن مع الله بما يريد لا مع نفسك بما تريد، لكن لابد من الاستغفار.

وقــال: عَلاَمــة الراسخ أن يزداد تمكناً عند سلبه، لأنه مع الحقِّ بما أحبَّ، فمن وجد اللذّة في حال المعرفة دون السلب فهو مع نفسه غَيْبَةً وحضوراً.

وقــال: من صدق في شيءٍ وتعلقت همته بحصوله، كانَ له عاجلاً أو آجلاً، فإن لم يصل إليه في الدنيا فهو له في الآخرة. ومن مات قبلَ الفتح رُفِعَ إلى مَحَلِّ همته.

وقــال: العارف يعرف ببصره ما يعرفه غيره ببصيرته، ويعرف ببصيرته مالا يدركه أحدٌ إلا نادراً. ومع ذلك فلا يأمن على نفسه من نفسه، فكيف يأمن على نفسه من مقدور ربِّه، وهذا مما قطع الظهور ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ﴾، [الأعراف: 182].

وقــال: لا ينقص العارف قوله لتلميذه: خذ هذا العلم الذي لا تجده عند غيري، ونحوه مما فيه تزكية نفسه، لأن قصده حث المتعلم على القبول.

وقال: كلام العارف على صورة السّامع بحسب قوة استعداده وضعفه، وشبهته القائمة بباطنه.

وقال: كل من ثقل عليك الجواب عن كلامه، فلا تجبه، فإن وعاءه ملآن لا يسع الجواب.

وقال: من صحَّ له قدم في التوحيد، انتفت عنه الدعاوى من نحو رياءٍ وإعجاب، فإنه يجد جميع الصفات المحمودة لله لا له، والعبد لا يعجب بعمل غيره ولا بمتاع غيره.

وقــال: مــن ملكته نفسه عُذِّب بنار التدبير، ومن ملكه الله عُذِّب بنار الاختبار، ومن عجز عن العجز أذاقه الله حلاوة الإيمان، ولم يبق عنده حجاب.

وقــال: من أدرك من نَفَسه التغيُّر والتبديل في كل نفس، فهو العالم بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شَأْنٍ﴾، [الرّحمن: 29].

وقال: من طلب دليلاً على وحدانية الله تعالى، كان الحمار أعرف بالله منه.

وقــال: الجــاهل لا يرى جهله لأنه في ظلمته. والعالم لا يرى علمه لأنه في ضياء نوره، ولا يجــري شيءٌ إلاّ بغيره، فالمرآة تخبرك بعيوب صورتك وتصدقها مع جهلك بما أخبرت به، والعالم يخبرك بعيوب نفسك مع علمك بما أُخبرك به وتكذبه، فماذا بعد الحق إلاّ الضلال.

وقال: حسنُ الأدب في الظّاهر آيةُ حسنة في الباطن، فإيَّاكَ وسوءَ الظنِّ والسلام.

وقــال: معــنى الفتحَ عندهم كشفَ حجاب النَّفس، أو القلب، أو الرُّوح، أو السر لما في الكتاب والسُّنَّة.

وقــال: وربمــا فهم أحدهم من اللفظ ضد ما قصده المتكلم. سمع بعض علماء بغداد رجلاً من شَرَبة الخمر ينشد:

إذا العِشْــرُونَ مِــنْ شَعْبَانَ وَلَّتْ ... فَوَاصِــلْ شُــرْبَ لَــيْلِكَ بالــنَّهَارِ

ولا تَشْـــرَبْ بــــأَقْدَاحٍ صــــغارٍ   فَــإنَّ الوَقْــتَ ضـاقَ علـى الصِّغَارِ

فهام على وجهه في البرِّيَّة، حتَّى مات.

وقــال: كثـيراً ما تهبُّ في قلوب العارفين نفحات الهيبة، فإن نطقوا بها جَهَّلَهُم كُمَّلُ العَارفين، وردَّهـا علـيهم أصـحاب الأدلــة من أهل الظاهر. وغاب عن هؤلاء أنه تعالى كما أعطى أولياءه الكرامات، التي هي فرع المعجزات، فلا بِدْعَ أن تنطق ألسنتهم بعبارات يَعْجزُ العلماءُ عن فهمها.

وقــال: مــن لــم يقم بقلبه تصديق ما يسمعه من كلام القوم، فلا يجالسهم، فإن مجالستهم بغير تصديق سَمٌّ قاتل.

وقال شدة القرب حجاب، كما أن غاية البعد حجاب، وإن كان الحقُّ أقرب إلينا من حبل الوريد، فأين السبعون ألف حجاب.

وقال: لا تدخل الشبهة في المعارف والأسرار الربَّانيَّة، وإنما مَحلُّها العلوم النظرية.

وقــال: نهاية العارفين منقولة غير معقولة، فما ثَمَّ عندهم إلاَّ بداية وتنقضي أعمارهم، وهم مع الله على أول قدم.

وقــال: كلُّ من آمن بدليل فلا وثوق بإيمانه، لأنه نظريٌّ، فهو مُعرَّضٌ للقوادح، بخلاف الإيمان الضروري الذي يوجد في القلب ولا يمكن دفعه. وكل علم حصل عن نظرٍ وفكرٍ لا يسلم من دخول الشبهة عليه ولا الحيرة فيه.

وقال: شرط الكامل، الإحسان إلى أعدائه وهم لا يشعرون، تخلُّقاً بأخلاق الله، فإنه دائم الإحسان إلى من سمَّاهم أعداءه، مع جهل الأعداء به.

وقــال: شــرط الشيخ أن يكون عنده جميع ما يحتاجه المريد في التربية لا ظهور كرامة، ولا كشف باطن المريد.

وقــال: الشفقة على الخلق أحقُّ بالرِّعاية من الغيرة في الله، لأن الغيرة لا أصل لها في الحقائق الثبوتـيَّة، لأنهـا مــن الغــيرية، ولا غــيرية هناك ﴿وإن جَنَحُوا للسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ ، [الأنفال:61]، ﴿وجـزاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، فجعل القصَّاص سيئة، أي إن ذلك الفعل سَيءٌ مع كونه مشــروعاً، وكـل ذلك تعظيماً لهذه النشأة التي تولَّى الحقّ خلقها بيده، واستخلفها في الأرض، وحرَّم على عباده السَّعي في إتلافها بغير إذنه.

وقال: الصُّوفي، من أسقط الياءات الثلاث، فلا يقول: لي، ولا عندي، ولا متاعي، أي لا يضيف لنفسه شيئاً.

وقال: "الدُّعَاءُ مُخُّ العِبَادَةِ" (1) وبالمخ تكون القوة للأعضاء، فلذا تتقوى به عبادة العابدين.

(1) رواه الترمذي رقم (3368) في الدعوات. باب ما جاء في فضل الدعاء من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وفي سنده عبد الله بن لهيعة وهو ضعيف. ويغني عنه حديث "الدُّعاءُ هو العِبَادة" من حديث النعمان بن بشير رضي الله

وقال: تَحَفَّظْ من لذّات الأحوال، فإنها سموم قاتلة، وحجبٌ مانعة.

وقال: لا يَغُرنَّك إمهاله [1]، فإن بطشه شديد، والشقيُّ من اتَّعظ بنفسه.

ولا يغرنَّكَ من خالف فجوزي بإحسان المعارف، ووقف في أحسن المواقف، وتجلّت له المشاهد، هذا كله مكرٌ به واستدرج من حيث لا يعلم، قل له إذا احتجَّ عليك بنفسه:

سَوفَ تَرى إذَا انجلى الغُبَارُ ... أفَرسٌ تَحْتكَ أمْ حِمَارُ

وقال: لا يصح لعبد مقام المعرفة بالله وهو يجعل حكماً من شرائع الأنبياء، فمن ادعى المعرفة واستشكل حكماً واحداً في الشريعة المحمدية أو غيرها فهو كاذب.

وقال: أجمعت الطائفة على أن العالم بالله عين الجهل به تعالى.

وقال: إذا ذكر الله الذّاكر ولم يخشع قلبه، ولا خضع عند ذكره إيَّاه، لم يحترم الجناب الإلهي، ولم يأتِ بما يليق به من التعظيم، وأول ما تمقته جوارحه وجميع أجزاء بدنه.

وقال: الأسماء الإلهية كلها التي عليها يتوقف وجود العالم أربعة لا غير: الحيُّ، القادر، المريد، العالم. وبهذه الأسماء ثبت كونه إلهاً.

وقال: أخبرني من أثق به، قال: دخلت على رجل فقيه، عالم متكلم، فوجدته بمجلس فيه الخمر وهو يشرب. ففرغ النبيذ، فقيل له: انفذ إلى فلان يأتي بنبيذ، فقال: لا، فإني ما أصررت على معصيةٍ قط، ولي بين الكاسين توبة ولا أنتظره، فإذا حصل بيدي أنظر هل يوفقني ربِّي فأتركه أو يخذلني فأشربه، ثم قال –أعني ابن عربي–: فهكذا العلماء. انتهى كلام المناوي ملخصاً [2] .

وأقول: ومن كلامه أيضاً:

مَا نَالَ مَنْ جَعَلَ الشَّريعةَ جَانباً ... شَيئاً وَلَوْ بَلَغَ السَّماءَ مَنَارُهُ

ومن شعره الرائق قوله:

حَقيقَتي هِمْتُ بهَا ... ومَا رَآهَا بَصَري

ولَو رَآهَا لغَدَا ... قَتيلَ ذَاكَ الحَوَرِ

فَعِنْدَ مَا أبْصَرْتُها ... صِرْتُ بِحُكْمِ النَّظَرِ

فَبِتُّ مَسْحُوراً بِهَا ... أهِيمُ حَتَّى السَّحَرِ

يَا حَذَري مِنْ حَذَري ... لَوْ كَانَ يُغْني حَذَري

عنه، رواه الترمذي رقم (3369)، في الدعوات: باب رقم (2)وابن ماجه رقم (3828)في الدعاء: باب فضل الدعاء، وهو حديث صحيح.

(1) يعني الله تعالى.

(2) علق فضيلة والدي وأستاذي المحدث الشيخ عبد القادر الأرناؤوط بقوله: "وفي كلامه كله مبالغات لا يقرها الإسلام".

والله مـــــا هيَّمَنـــــي	جَمَـــــالُ ذَاكَ الخَفَـــــر
يـــا حُسْنـــنُها مِـــن ظَبْـــيَةٍ	تَـــرعى بِـــذَات الخُمُـــر
إذَا رَنَـــــتْ أوْ عَطَفَـــــتْ	تَســـبي عُقُـــولَ البَشَـــر
كَأنمــــا أنفاسُـــــها	أعْـــرافُ مِســـكٍ عَطِـــر
كأنهـــا شـــمس الضُّـــحى	فـــي الـــنُّورِ أوْ كَالقَمَـــر
إنْ سَـــفَرَتْ أبْـــرزَهَا	نـــورُ صـــباحٍ مسْـــفِرِ
أو سَـــدَلَتْ غَيَّـــبهَا	ظَـــلامُ ذَاكَ الشَّـــعَرِ
يـــا قمـــرٌ تَحـــتَ دُجـــى	خُـــذي فـــؤادي أو ذَرِي
عَســـى لِكـــي أُبصـــرِكم	إنْ كـــان حظِّـــي نظـــري

وكـــان يقول: أعرف الاسم الأعظم، وأعرف الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وكان مجتهداً مُطلقاً بلا ريب.

قال في رائيته:

لَقَـدْ حَـرَّمَ الرَّحمـنُ تَقليـدَ مالكٍ	وأحمـدَ والـنُّعمانَ والكُـلَّ فاعذروا

وقال أيضاً في نونيته:

لَسْـتُ ممـن يقول قال ابن حزم	لا ولا أحْمَـــدُ ولا الـــنُّعْمَانُ

وهـــذا قولٌ صريح بالاجتهاد المطلق، كيف لا وقد قال: عُرِضَت أحاديثه -صلى الله عليه وسلم جمـيعها علـيه، فكان يقول عن أحاديث: صحَّت من جهة الصناعة قلتها، وعن أحاديث ضعفت من جهتها قلتها، وإذا لم يكن مجتهداً فليس لله مجتهد.

إنْ لم تَرهُ فهذه آثارُهُ

هـــذا ومـــا نقـــم عليه أحد فيما أعلم بغير ما فهمه من كلامه من الحلول أو الاتحاد. وما تفرَّع عليهما من كفر أو إلحاد، وساحته النزهة منهما، وشأوه أبعد شأواً عنهما، وكلامه يشهد بهذا.

خلي افتراكَ فذاك خلي لا ذَا

فقـــال فـــي "فـــتوحاته المكـــيّة"، التي هي قرة عين السادة الصوفية، في الباب الثاني والتسعين ومائتيـــن: "مـــن أعظم دليل على نفي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم، أن تعلم عقلاً أن القمر لـــيس فيه من نور الشمس شيءٌ، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محلاً لها، كذلك

(1) العبد ليس فيه من خالقه شيءٌ ولا حلَّ فيه.

وقـال أيضـاً فـيها فـي الـباب الثامن والسبعين، كما نقله عنه الشعراني في كتابه "اليواقيت والجواهـر فـي بيان عقائد الأكابر": إن الله تعالى لم (2) يوجد العالمَ لافتقاره إليه، وإنما الأسباب في حـال عدمهـا الإمكانـي لها طلبت وجودَها ممن هي مفتقرة إليه بالذات، وهو الله تعالى، لا تعرف غـيره، فلما طلبت بفقرها الذاتي من الله تعالى أن يوجدها، قبلَ الحقّ سؤالها، لا من حاجة قامت به إليها، لأنها كانت مشهودة له تعالى في حال عدمها النبي كما هي مشهودة له في حال وجودها سواء، فهـو يدركها -سبحانه- على ماهي عليه في حقائقها حال وجودها وعدمها، وبإدراكٍ واحد، فلهذا لم يكـن إيجاده للأشياء عن فقر، بخلاف العبد. فإن الحقّ تعالى لو أعطاه جزءَ "كُنْ" وأراد إيجاد شيء لا يوجـد إلاّ عن فقر إليه وحاجة، فما طلب العبد إلاّ ما ليس عنده، فقد افترق إيجاد العبد عن إيجاد الحـق تعالى، قال: وهذه مسألة لو ذهبت عينك جزاءً لتحصيلها لكان قليلاً في حقها، فإنها مزلّة قَدَم، زلّ فـيها كثـير من أهل الله تعالى، والتحقوا فيها بمن ذمَّهم الله تعالى في قوله: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الذيـنَ قـالُوا إنَّ اللهَ فَقِيرٌ ونَحْنُ أغنِيَاءُ﴾ [آل عمران: 181]، انتهى. فإن قلت: قد نقل بعضهم عن الشيخ أنه كان ينشد:

هَـذَا هُـو الحَـقُّ قَـدْ قُلْنَا وَلاَ نَكْني ... الكُـلُّ مُفْـتَقِرٌ مَـا الكُـلُّ مُسْتَغْني (3)

فـالجواب: إن هذا ومثله من المدسوس في كتاب "الفصوص" وغيره، فإن هذا يكذّبه الناقل عنه خلاف ذلك. انتهى كلام الشعراني.

توفي -رحمه الله ورضي عنه- في الثاني والعشرين من ربيع الآخر بدمشق، في دار القاضي محيـي الدّيـن بن الزّكي، وحمل إلى قاسيون فدفن في تربته المعلومة الشريفة، التي هي قطعة من رياض الجنة، والله تعالى أعلم.

□□□

(1) هذا مانقله الشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر؟

(2)(2) هذا مانقله الشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر؟

(3) قـال: جـاء في هامش "ط" ما نصه: "أقول: ليس في هذا البيت نص أنه بالكل حتّى الله، بل المراد من المخلوقات، ولا حاجة إلى الجواب بأنه مدسوس"، لكاتبهُ داوُد كما في هامش الأصل.

معارج الحب ومدارجه

قراءة في الافتتاحية السردية لمزدوجة أبي العباس أحمد بن محمد المقَّري الأندلسي

د.حبيب مونسي(1)

تقديم:

***إذا** كان النقاد المحدثون يستبعدون ركوب الشعر العربي للسرد القصصي، فذلك لطبيعة الشعر نفسه بنية وشكلا، من حيث الاقتصاد اللغوي، وضرورة الوزن والقافية من جهة، والتفات الشعر إلى الغنائية الذاتية من جهة ثانية. كأن يروا القص بحسب الأعراف الأدبية الحديثة ما احتوته القصة والرواية وحسب. وتلك مقايسة فيها كثير من الإعنات للشعر العربي، واتهامه بالخلو من القصص. بيد أن المتفرس في الشعر العربي قديمه وحديثه، يجد آثار القص واضحة في صلب كل قصيدة. وكأن القصيدة، حتى وهي تتابع الفكرة المجردة لا تعدم انتهاج سبيل السرد الذي يجعل الفكرة في متناول المتلقي. والقصيدة الجاهلية ببنائها التقليدي المعروف، وهندستها المعتادة إنما هي في حقيقة أمرها تروي قصة، أو مجموعة من القصص. تبدؤها بالوقوف على الأطلال، ثم النسيب، ثم تنصرف لغرضها الذي من أجله أقامها الشاعر، متذرعة بالرحلة والصيد والحرب وغيرها من القضايا التي قوامها السرد القصصي.*

ربما وجدنا في قصائد الغزل العذري آثارا بينة للسرد القصصي، ما دام الغزل يجد فسحته في قص حكاية العشق، والاستطراد في المحاورات التي تجيش بها نفس المحب، والأحوال التي يعانيها في التقرب من محبوبه، والأهوال التي يتجشمها في اختلاس النظرة، وتقريب المسافة بينه وبين حبّه. لذلك نزعم أن خيط السرد لم ينقطع في يوم من الأيام من نسيج القصيدة العربية. ولكنه سرد من لون خاص يتناسب طرداً وخاصية الشعر العربي، وضروراته اللغوية والوزنية، والإيقاعية. وكأن الشعر يدجن السرد ليتخذ منه الشكل الذي يناسب اقتصاده اللغوي، وفضاءه النصي. ومحاسبة الشعر انطلاقاً من مفاهيم السرد الحديثة على النحو الذي نرى، إجحاف بحق الشعر، وربما سوء فهم

(1) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدي بلعباس.

لطبيعته النظمية التي تفرض عليه التصرف في تقنيات السرد، وتطويعها لتندرج ضمن البناء الشعري القار.

إن الالتفات إلى الرجز من حيث سهولة النظم، وطبيعة الموضوعات التي عالجها، يكشف عن سعة في احتمال الهاجس القصصي. ذلك أن الرجز: "يكاد يكون منفصلاً عن الشعر من حيث الارتباط بينه وبين وزنه ومعناه، فهم يرسلونه كلاماً كالكلام، ولكنه أخص ما يكون فيما يؤلف بين حركات البدن وحركات النفس، فكانوا يتراجزون على أفواه القلب وفي بطون الطرق، وعند مجاثاة الخصم، وساعة المشاولة، وفي نفس المجادلة، ونحو ذلك"(1) فالانفصال الجزئي عن الشعر يُخفف عن الرجز ثقل الالتزام بالقواعد الشعرية المقررة، ويقرب الشقة بينه وبين الكلام العادي، بيد أنه يرفعه عن استرسال الكلام الطلق. الأمر الذي يكسبه أدبيته الخاصة التي تجعل منه ضرباً خاصاً من بين أضرب القول الشعري. والجديد في الرجز هو الحركة التي تسكنه والتي تجعل البدن متمماً للحركة القولية اهتزازاً وطرباً، كما أنه يجعل الحركة النفسية استمراراً للانفعال الناشئ عن الأداء اللفظي. وكأن الرجز ضرب من القول تتعدى وظيفته الإبلاغ المعتاد إلى لون من المطارحة التي تعتد فيها الذات بما لها من تميز وخصوصية. لذلك كان الرجز للمجاثاة والمشاولة والمجادلة أهون سبيل لنقل الانفعالات المباشرة إلى المُتلقي، وقد اكتسب ثوب الإخراج الفني الذي يرفعها إلى مرتبة الشعر. وليس يهوّن من شأن الرجز أن سماه بعض المتأخرين بحمار الشعر(2)؛ فتلك سمة اكتسبها من السهولة والسيولة التي ترافقه والتي تسمح له بإجراء عدد من الزحافات والعلل ما يمكنه من التسلل بين إكراهات العروض والقافية. فإن كان قد سهل بناءً ونظماً، فإنه لا يسهل أبداً فكرة ومضموناً. ما دامت الفكرة التي يقوم عليها الرجز هي عين الأفكار التي يقوم عليها الشعر في عموده المعتاد. وليست سهولة النظم بمُحلّة لسهولة الفكرة، وخاصة إذا كان الرجز حاملاً لسرد قصصي، يلتزم صاحبه بقص الحكاية من مبتدئها إلى منتهاها، ماسكاً بعناصر التشويق بين ألفاظه ومعانيه. يهندس النص القصصي وفق نظرة استشراقية تدرك مجاري القص ومخارجه من أول النظم إلى آخره. قد نجد في وصف رؤبة بن العجاج وأبيه، أو في وصف ذي الرمة ما يعطينا الصورة الجلية للعنت الذي يركبه الشاعر من أجل إقامة التوازنات بين شطري الرجز. وكأن عمل الشاعر لا يقوم على صعيد واحد أبداً، وإنما يقوم على ثنائية متوازية، تأخذ من النظم حظاً ومن السرد حظاً آخر، دون أن تضحي بأحدهما من أجل الثاني. ما دام في ذلك إخلال بفن الرجز في عمومه.

قد ينير لنا هذا الفهم جانباً من النص الذي نروم دراسته، لأنه من الرجز أولاً، ولأنه من السرد القصصي ثانياً. وتراكب الوجهين في نص واحد يحتم علينا أمرين اثنين: إما أن ينصرف اهتمامنا إلى مدارستهما معاً على صعيد واحد، وإما الاجتزاء بجانب دون الآخر، تضييقاً لمجال البحث. أما وقد انصرف اهتمامنا إلى موضوعة الحب في صلب البناء السردي فإننا لن نلتفت إلى الرجز فناً، وإنما نحاول أن نتجاوزه إلى الكيفيات التقنية التي باشر من خلالها الشاعر موضوعه استناداً إلى الأفكار التي بثها في النص، واستناداً إلى الحركة القصصية التي احتملت ثقل هذه المعاني عبر

النسق النصي في جملته.

وما موضوعة الحب إلا تعلة محورية تنطلق منها الحركة القصصية وإليها تعود. وهي سيميائيا الثيمة النواتية التي يتأسس عليها الفعل القصصي، وتدور حولها حركات الفاعلين جيئة وذهاباً لتحقيق خطاب النص أخيراً. ذلك لأن العمل الفني يمر بمرحلتين: مرحلة الكشف (الإدراك) وهي حتمية تفرض نفسها على الفنان المؤلف. ومرحلة الخلق:أي الإيجاد، وهي غير حتمية، ولا تفرض نفسها على المؤلف، لأنه باستطاعته أن يغير فيها(3). فالشاعر يدرك الهيئة العامة التي يجب أن يكون عليها العمل الفني الذي يعتزم القيام به، بيد أن الإنجاز الذي يحدد الشكل النهائي للعمل الفني يظل رهن الإجراء الفعلي الذي تتعاقب عليه المحاولات. فهو إجراء يسير على هدي التصور العام للعمل الفني. وكأن الفن مثلما يقول "سنتيانا" يقع دائماً بين الرغبة والفعل(4).

فالرغبة تمثل ذلك الهاجس الباعث على النظم، والذي يأخذ بزمام الفكرة التي يريد الشاعر بثها في العمل. والفعل الذي يخضع إلى متحكمات اللغة وشروط الجنس الأدبي ومتطلبات الغرض الشعري. ولهذا السبب يتجه الفهم الحديث للسرد في إطار العمل الفني في كليته إلى تجنب الحديث عن مضمون السرد نفسه، والالتفات إلى كيفيته. يقول "تودوروف" : "إن المهم عند مستوى السرد ليس ما يروى من أحداث، بل المهم هو طريقة الراوي في إطلاعنا عليها.." (5) وهو الالتفات الذي يدخل في حسباننا مسائل التعبير والتأليف والأسلوب، بل والفكرة التي يحملها الخطاب السردي أيضاً لأننا سواء استملحنا الحدث القصصي، أو رأيناه سطحياً مبتذلاً، فإن المحمول الخطابي الذي يتوسل العناصر والرموز والعلامات، هو الغاية القصوى وراء كل تأليف فني. وليس السرد بدعاً من الفنون التي تتجاوز حاملها إلى محمولها بغية التنقيب عن الرسالة التي أودعها الفنان في عمله. بيد أنه يتحتم علينا في ظل التصورات الحديثة للسيميائية أن نعتقد بوجود قصد النص إلى جانب قصد المؤلف. وربما كان قصد النص أقوى دلالة من قصد المؤلف. ما دام للغة منطقها الخاص الذي لا ينصاع دوماً لرغبات التأليف ومتحكماته. بل تسجل اللغة من آثار التمرد ما يعطي للنص الغائب من الحضور والهيمنة ما يعفي على قصد المؤلف، ويحوله بدوره إلى تعلّة تُعلق عليها اللغة والعلامة مرادها الخاص.

إن استراتيجيا الاقتصار على ثيمة الحب المحورية داخل مدارات السرد يخول القارئ القيامَ بما يسمى اليوم بالقراءة "الإشعاعية" "SPECTRALE" التي تنطلق في جميع الاتجاهات، مستفيدة من المعارف المختلفة، قصد تجميع السيمات الدالة على فحوى الخطاب. والتي عادة ما تتناثر في اتجاهات متباعدة عن متن النص. تقوم القراءة بتتبع آثارها في طيات الدلالات المتباعدة عن المركز السردي، أو ما يسمى بالبؤرة القصصية. وثيمة الحب هي النواة التي تحتل مركز الإشعاع في نص السرد عند أبي العباس أحمد بن محمد المقري في مزدوجاته.

1-شكل النص الجنس والمضمون:

يقدم صاحب المطبعة الحميدية المصرية الكتاب الذي يحتوي مزدوجات أبي العباس المقّري بقوله: "هذا مجموع مزدوجات لجماعة من الأفاضل السادات الأمراء البلغاء الأخيار الذين حلوا جيد الزمان بغرر الأشعار، وأبقوا على صحائف الدهر من الآثار ما لا يعفو رسمه وإن طالت الأعصار.."(6) وسنة طبعه 1322 هجرية. ثم يقدم مزدوجة أبي العباس قائلاً: "هذه مزدوجة الفاضل الفريد الوحيد أبي العباس أحمد بن محمد المقّري الأندلسي، تغمده الله بغفرانه وأسكنه فسيح جنانه"(7). فالكتاب مجموعة منتقاة من الأشعار ذات طابع خاص، في انتسابها إلى الرجز، وفي احتوائها على أنماط من السرد القصصي الذي انتظم في هذا الجنس الأدبي.

تقع مزدوجة أبي العباس في مائتين وأربعين مزدوجة، أي ما يعادل أربعمائة وثمانين بيتاً من الشعر، كل مزدوجة منها مقفّاة بقفل يلتزم حرف قافية موحداً من مبتدئها إلى منتهاها، ذلك هو حرف الدال. ابتدأها الناظم على منوال الأراجيز بالحمد والصلاة على المصطفى، جاعلاً مطلب الحمد متصلاً بالثيمة التي يريد معالجتها في متن النص. فكان مطلعه على النحو التالي:

أحمد من قد أطلع الجمالا ... بدرا على عرش البها تعالى

وزان من عذاره الكمالا ... بهالة ما إن ترى زوالا

أحمده وهو ولي الحمد

ثم صلاة الله ما تأرجا ... أقاح زهر واضح وفلجا

وما حكى فرق وما تبلجا ... طرة صبح تحت أذيال الدجى

على حبيب الله من معد(8)

حظيت الافتتاحية في السرد باهتمام الأسلوبيين خاصة، ذلك أنها المدخل السحري الذي يحتوي القارئ، ويجره إلى عمق النص. وعلى صياغتها قامت الدراسات الأسلوبية بمراجعة الافتتاحيات التي دأب الروائيون في التصنع في كتابتها. فهي الغرة التي تطلع على القارئ وتستدعيه إلى مواصلة القراءة. وربما جعلها شأنها هذا من أخطر المراحل التي تمر بها الكتابة الروائية، ويخشاها السرد القصصي. وقد يعمد كثير من الروائيين إلى مراجعتها بعد الفراغ من الكتابة، وكأنهم يكتبون مقدمة لكتابهم. لذلك خصتها تقنيات السرد بأنماط متعددة من المداخل التي تتكيف بحسب الطبيعة الخاصة للمضامين السردية، التي قد تعمد إلى غمر القارئ في أحداث القصة، ثم التراجع به بعد ذلك إلى البدايات في أثر راجع لخلق المجال القصصي الذي يكتنفه الزمان والمكان الذي تجري فيه الأحداث. ذلك هو ديدن الرواية. أما الرجز فلا يمكن أن نحمله اعتسافاً هذا الضرب من الإجراء. بل علينا أن نكتشف فيه سبل التعامل مع الافتتاحية. فالحمد والصلاة على المصطفى في هذا المقام ليس جديداً في الكتابة النثرية العربية، وإن خلا منه الشعر. بيد أن الجديد فيه هو الالتفات إلى

مضمون الثيمة، وجعلها متضمنة منذ البدء في صلب النظم، تدل عليها جملة من الألفاظ المختارة التي تجعل الحمد والصلاة مرتبطين بالجمال والحب. يستشعر منهما القارئ الوجهة التي سيسير فيها الرجز، وكأن المتن كله ابتهال للجمال والحب.

لا يكتفي الناظم بالافتتاحية الأولى التي يشترك فيها الرجز مع النثر، والتي تقف عند الحمد والصلاة، ولكنه يدرك أن لموضوعه السردي حتمية أخرى تفرض عليه افتتاحية ثانية تتناسب طرداً والغرض الذي يقوم من أجله النظم. كما يدرك أن لهذه الافتتاحية من الخطورة والثقل ما جعلها المدعاة الحقيقية للقراءة. إذ تتكشف فيها الآفاق والأبعاد المختلفة للغرض السردي، وأنه عليه أن يبسط فيها ما يستوجب القراءة، وما يكون عنواناً للفهم العميق للثيمة التي يعالجها. فالافتتاحية الثانية من شأنها أن توقف القارئ على عمق الفهم والفقه الذي يتحلى بهما الناظم، إلى جانب ما يتخير لهما من أساليب العرض التي لا تقل حسناً وجاذبية. لذلك تراه يقول:

وبعد فالحب حبيب النفس   **وراحة الروح وأنس الأنس**

ولطف طبع في الحجا والحدس   **وأسوة تنفع للتأسي**

والحب ليس مدركاً بالحد(9)

2-هندسة الافتتاحية الثانية:

تكشف القراءة المتأنية للافتتاحية عن شبكة من الدلالات التي يعدها الناظم مدخلاً للسرد، وكأن السرد في حقيقة أمره تدليل تطبيقي لمثل هذه الدلالات، أو كأنه المجال الذي تأخذ فيه هذه الدلالات بعدها الواقعي من حيث تلبسها الحدث، وإحداثها في نفس الشخصيات مفعولها العجيب المتعاكس في الشد والإرخاء. لأنها مما يقوم على ثنائية واضحة في الوتيرة النفسية. وكأن ثيمة الحب لا تتأسس على اتجاه واحد محدد، وإنما تسعى دوماً لأن تكون ذات اتجاهين متدابرين، يقوم الواحد منهما على عكس ما يقوم به الآخر. إن لها في النفس صنيعين مختلفين متناقضين: صنيعاً موجباً، وصنيعاً سالباً، وعلى هذه الثنائية يترتب ما يلحق الحب من عواطف متناقضة في الذوات التي تعيش تجربة الحب من وصال وحرمان، وقرب وبعد، ولقاء وافتراق.. وكلما كانت وتيرة العواطف في هذا الجانب شديدة الوقع، كانت في الجانب الآخر بمثل الشدة والوطء. ذلك ما يعززه في الفهم قانون الفعل ورد الفعل الفيزيائيين وما يصاحب كل واحد منهما من قبض وبسط.

وحتى يسهل علينا تمييز الثيمة أولاً، وتحديد التوترات التي تسكنها في الوجهين، يتعين علينا أن نجري ضرباً من التفكيك في أصلها. على أن يقوم عزل العناصر على آلية بسيطة تعيد ترتيب المعاني بحسب انتماءاتها الدلالية في الحقل الذي تتحرك فيه. فكان لنا منها هذا التقسيم:

- **صنيع الحب**: في النفس، في البرية، في الذوات.
- **أحوال الحب**: حال الحب، حال المحب.

-مدارح الحب ومعارجه.

إنهـا أشبه شيء بالمرايا التي تعكس في كل وجه من وجوهها جانباً من هذه العاطفة، التي تبدأ وكأنهـا المطلـب الطبيعـي في الوجود لسائر الكائنات التي تحن إلى أصولها، وتسعى إلى الاتحاد بأجـزائها، وتشـكيل الكلـية التي هي لها الأصل. فالافتراق الذي يظهر عليها افتراق طارئ غير طبيعـي تسـعى جـاهدة لتجاوزه إلى ضرب من الاتحاد والحلول الذي يوحد بين الشيء ونظيره، والجـزء ومجـزوئه تلافـياً للانقسام الذي يولد فيها ضرباً من الحرمان الحتمي الذي تفرضه عليها وقائع العالم المتحول.

2-1-صنيع الحب في النفس الثنائية والتقابل

يعـزو الناظم لثيمة الحب جملة من المتقابلات الدلالية، التي يسعى من ورائها إلى تعيين الحب ماهية ووجوداً. وورودها في هذا المقام إنما يكون للتدليل على الطبيعة المعقدة للثيمة، وانتشارها إلى حقـول دلالـية مـتداخلة ومتباعدة، تستقطب النفس البشرية استقطاباً كلياً. وكأنه بذلك لا يسعى إلى الـتعريف بقدر ما يسعى إلى إنكار التعريف وإلغاء الحد. فاللاتعريف هو بمثابة التعريف الذي ينفي عن الثيمة أحادية الدلالة. فيكون التعريف ضرباً من الحد من انتشارها، بينما يفتحها اللاتعريف على التعدد والتنوع. ويكسبها من السمك والعمق ما يجعلها الموضوعة الأساسية في الوجود.

2-1-1-الوجه الأول:



تكشـف القراءة الأولى لشبكة الدلالة التي يولدها الناظم لثيمة الحب، عن حقل دلالي يتسع كلما اتسـع التأمل في صنيع الحَب، بيد أنه يجريه على الوجه الموجب الذي يعطي للثيمة تلك السمة التي تنفتح بها على الوجود في مطلبه الاتحادي. فالحب حبيب للنفس، وراحة للروح، وأنس للأنس. وهي سمات تتصل بالجانب المعنوي الذي تجده النفس في قرارة ذاتها مطلباً طبيعياً تحن إليه. وكأنه يمثل كمالهـا، وإتمـام الناقص فيها، فهي تهدف دوماً إليه عبر ما يتيسر لها من قدرة على احتوائه على جملـتها. لذلـك كـان الشطر الثاني يوغل أكثر في عمق النفس ليجعل من الحب طبعاً فطرياً فيها، يتصـل بالعقل، وبالحدس، وينتهي إلى إكسابها ضرباً من الخبرة بما يحمل إليها من تجارب العشق والهـيام، لذلـك كـان أسوة للتأسي. والطبع كما هو معروف عند علماء النفس: فطري ومكتسب. فالفطـري فيها هو ذلك الحنين المستمر إليه، والمكتسب ما يحمله العقل، وما يحدس به الحدس، وما يحملـه التأسـي مـن معانـي تنضاف إلي الطبع فتجعله تطبعاً أي اكتساباً لطبيعة جديدة أكثر دربة وخبرة.

وما أسميناه بالحاصل، فهو النتيجة التي ينتهي إليها. حشد الدلالات التي تحف بثيمة الحب، والتي أكسبها التعدد والتنوع تمرداً عن التحديد. ذلك أن الحد في لغة الفقهاء والمتكلمين، هو التعريف الذي لا يقبل زيادة ولا نقصاناً، أو ما أسماه الفلاسفة بالجامع المانع. وكأنهم بذلك يريدون للتعريف أن يستقطب الظاهرة من جميع أقطارها جملة واحدة، ويمنع عنها ما قد يتسلل إليها من معان أخرى تأتيها عن طريق التماس والمحايثة. وهي لطيفة عند الناظم يتحلل خلالها من إيراد المعنى الواحد.

2-1-2-الوجه الثاني:

الحب ←		عذاب يعذب
		ضر بائن
		ضرب

الحب ←		نعمة
		نقمة
		أرب

الحاصل: حرت بين عكسه والطرد

يبدو المنطق الذي يسود عملية النظم واضحاً من خلال هندسة الدلالة، ذلك أن النظم خلاف الإبداع الشعري الذي يتحكم فيه ما يسمي بالدفق الشعري، الذي يفرغ شحناته على شاكلة الشؤبوب من المطر. قد يكون طويلاً غزيراً، وقد يكون قصيراً رذاذاً. لأن المتحكم في الدفق الشعري عاملان: عامل التوتر الداخلي الذي يصاحب عملية القول، والفكرة التي يرفدها ذلك التوتر. فإذا كانت الفكرة ذات امتداد معنوي، اقتضت من الدفق المصاحب لها أن يكون مناسباً لمساحتها تناسباً طردياً، تحدده الفقرة طولاً وقصراً، بينما يخضع النظم إلى شخوص عقلي واضح، يجعل التحكم في الوحدات خاضعاً للهندسة البنائية المحددة. والمزدوجات تفرض على الناظم مساحة قولية محددة سلفاً، على الفكرة التي تملأها بما لها من معان وألفاظ. فإن كان الناظم قد أفرد الوجه الأول للدلالات الموجبة ذات الوجهة الواحدة، فإنه ترك للوجه الثاني من المرآة عكس التناقض الذي يسكن الثيمة، ويحول دلالاتها من الطرف إلى نقيضه. عندها تتكشف داخل الثنائيات جملة من العلاقات لا يقولها الشعر صراحة، وإنما يقولها ضمنياً عندما يكشف عنها داخل العملية التوليدية نفسها.

إن التقابل الذي يجريه الناظم بين الوجهين يؤدي وظيفة تنسيقية قبل البدء في السرد، وكأن الافتتاحية على هذا النحو تجنح إلى ترتيب المداخل التي سيقوم عليها السرد فيما يلي. فإذا أجرى الناظم الوجه الأول على الإيجاب، وترك الوجه الثاني للتناقض، وتبديد الحدود بين المتناقضات فلأن الناظم سيلقي على عاتق شخصية القاضي البت في مسألة الحب بين متخاصمين، يقفان بين يديه. لذلك كانت النعوت التي خص بها الثيمة هذه المرة تندرج في نسق خاص، يحمل قراءتين على الأقل. قراءة نجريها على مستوى الدلالة المعنوية، وقراءة تتصل بالوحدات الإفرادية.

إن ما يتصل بالدلالة نستشفه من تعاقب الأوصاف التي تعزى للحب.. إنه عذاب يعذب.. وضر، وضرب.. كما أنه من جهة أخرى نعمة، ونقمة، وأرب.. بيد أن الوقوف عند مراد اللغة

يكشف عن تجاوز وتنافر في آن واحد. وكأن اللغة حين تقيم التجاوز الصوتي بين عذاب ويعذب، تتعمد تمويه الحدود بينهما لدرجة يغيب معها الحد في غموض دلالي يشكل الحيرة الجمالية عند المتلقي. وكأنه لا شأن لألف تضاف في هذه الكلمة، ولا شأن لحرف يحذف من أخرى.. بل الشأن كله في التداخل الحاصل بين الحدود والذي من شأنه أن يمنع التحديد الدقيق بين الوحدات اللغوية، ومن ثم بين الوحدات الإفرادية. ذلك شأن الضر والضرَب. فالإضافة هنا هي إضافة فارقة في المعنى، ولكنها في الاتساع اللغوي قد تنتهي إلى المعنى الواحد أبداً. لأن الضرب قد نفهم منه ألم الجرح وضرباته(10)، كما نفهم منه العسل الأبيض. عندها سيكون بين ضَرَب ويعذب صلة المذاق الحلو، ويكون بين العذاب والضر صلة الألم. ويؤول المعنى الأول إلى الوصال، والثاني إلى الحرمان.

إن الشأن عينه يقع في الطرف الثاني من المتقابلات، حين نقرأ الحب.. نعمة ونقمة وأرب. فما بين النعمة والنقمة من فاصل صوتي سوى حرفي العين والقاف، فإذا استبدلنا أحدهما بالآخر انقلب اللفظ إلى الضد، وكأن الإشارة المكتنزة فيهما تدل بوضوح على تلاشي الحدود بين المعنيين وتلازمهما تلازماً طردياً وقد يفيدنا تقريب الأرب من الضرب لإغلاق الدائرة الدلالية التي تقوم بغيتها على تأكيد عدم القدرة على التحديد والتمييز.

إن هذا الصنيع عند الناظم يكتسي طابعاً تنسيقياً يعود على السرد حين تقوم وظيفة القاضي الذي ينتظر منه الخصمان أن يفصل في قضيتهما بالعدل والعلم. ومن شأن العلم أن يكون مدرعاً بالحدود التي تميز هذا عن ذاك. غير أن تقديم هذه النتيجة في الافتتاحية يشير من طرف خفي إلى استعصاء المسألة عن الحل المرضي للطرفين. سيكون مطلبهما في شخص القاضي مطلباً واضحاً، فهما يريدان:

قالا وكل صبره متاح	**هل حاكم من طبعه السماح**
يسلك بيننا سبيل القصد	
لكن يكون بالهوى خبيرا	**مستيقظا في حكمه بصيرا**
قد جاب منه السهل والعسيرا	**وعاتق الظبية والغريرا**
وهام بالشيب معاً والمرد(11)	

وإذا تتبعنا الصفات التي اشترطها الخصمان في القاضي، يتبين لنا مدى الحرص على العلم والخبرة من جهة والسماحة والقصد من جهة أخرى. وكأن المتخاصمين يدركان أن المسألة ليست من باب معرفة الحدود وحدها، وإنما تتعلق بالخبرة والممارسة التي تتيح للقاضي معرفة الأحوال التي تصاحب صنيع الحب، والتي تخرج عادة عن المعقول الذي يذعن له العقل دوما بل سبيلها الخبرة الناشئة عن القرب والبعد، والتجانس والاختلاف في الدلالة. وكأن السائر في فلك الحب يجد هذا المعنى وذاك متقاربين متداخلين، وليس له إلا ما وجدت النفس في قديم عهدها من

مرجعية تؤول إليها.

إن التقابل بين الوجهين على النحو الذي رأينا يمكن الافتتاحية من كونها المدخل الضروري للسرد، والتي تضع بين يدي القارئ حقيقة المسألة الموقوفة على الثيمة. وسيكون من أمر القارئ أن يكون على بينة من حقيقة العواطف التي تملي الحكم وترجح الكفة للخصم على غريمه. غير أن الناظم لا يتوقف عند هذا الحد، بل يريد أن يجعل لها وجهاً آخر، تكون به قد استقطبت الموجودات كلها. فيكون هذا الوجه مخصصاً للآثار الناجمة عن صنيع الحب.

2-1-3-آثار الحب، في البرية:

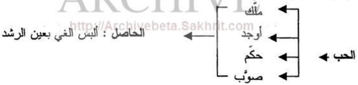
يقول الناظم:

كم ملّك الأحرار للعباد ... وأوجد الرقة في الجماد

وحكّم الظبي على الأساد ... وصوّب الخطا على السداد

وألبس الغي بعين الرشد

إنها الآثار التي تشاهد لمفعول الحب في البرية كلها ابتداء من الجماد إلى النفوس.. ومجمل هذا القول يعطينا المتوالية التالية:



إن انطلاق الناظم من المسألة الكبرى في مسألة الحب، وهي تمليك الأحرار لعبيدهم، يجعل مثل هذا الحكم من الشيوع والعموم، في حاجة إلى تخصيص يحدد المعنى المراد من التمليك، وينسحب إلى الكيفيات التي يحدث من خلالها هذا الضرب من التمليك. إن ما يسلّم به العقل والعرف أن يكون العبيد ملكاً للأحرار، فإذا انقلبت الآية، فثمة طارئ غريب على نظام الأشياء يفسد فيها تراتبيتها وأولوياتها.. إنه صنيع الحب الذي يعكس آية العرف والعقل والتواضع. هذا التعميم الذي يصدم حكمه الذائقة أول الأمر، تتبدد غرابته إذا رأينا أن الرقة بدأت تتسرب إلى قلب الجماد، فتحيل اليابس إلى رطب، والغلف إلى المهذب.. عندها ندرك في خطوة أولى مأى التحكم ومدخله، وسر انقلاب الحاكم إلى محكوم، إنها الرقة التي تذيب العناد، والتي تذهب بالتشدد والحزم، وتزيل العقبات التي تعترض القبول. بيد أن المعنى يظل دائماً بعيداً عن الإدراك المباشر في حاجة إلى تشخيص، إلى استعارة.. عندها تأتي الظبية التي غدت سيدة على الأسد، تبطل فيه غريزة الافتراس، وتحيل براثنه إلى ريش ناعم.

إن تراكب الصور في تنسيق متدرج من العموم إلى الخصوص، من المعنى المجرد إلى الصورة المحسوسة ينتهي عند الناظم إلى المراد الأولي الذي يسعى إلى تقريره.. وهو تصويب الخطأ على السداد. وكأن شأن الحب دوماً إلى قلب الموازين رأساً على عقب. لذلك كان الحاصل النهائي، إلباس الغي عين الرشد. فحقيقة الحب إذن أن تتميع الحدود بين الفواصل، فينطلي السحر على المسحور، ويخيل إليه أن الأشياء في صورتها الطبيعية غير سليمة. وأن ماهو فيه هو عين الصواب.. إن الحب تلبيس.. والتلبيس حالة من الخلط تنتاب العقل، يفقد معها القدرة على تمييز الأشياء في سلمها القيمي والعرفي. فيحتل الغي عنده عين المكانة التي هي الرشد. يقول "ابن القيم" في معرض حديثه عن المحبة: "وأما كلام الناس في حدها فكثير.. فقيل هي الميل الدائم بالقلب الهائم. وقيل إيثار المحبوب على جميع المصحوب. وقيل موافقة الحبيب في المشهد والمغيب.. وقيل إيثار مراد المحبوب على مراد المحب"(12) وكأن مراد الناس كامن في دلالة الألفاظ التالية: الميل، الإيثار، الموافقة.. وهي ألفاظ لا تقيم وزناً للصواب والسداد، وإنما مرادها إرضاء الحبيب في أي شأن من شؤون مسالكه. إنها هنا تدل على تغييب العقل والمنطق والقيمة والعرف.. إنها إلغاء للآخرين، وانفراد بالذات المعشوق انفراداً يجعل الكون فارغاً إلا من اثنين.. فأين الرشد وأين الغي إذا انتفى الواقع كلية؟

فانظر إلى قيس وما قد قاسى — وابن الذريح إذ دنا وقاسى
وتوبة الذي تناسى الباسا — وقيس ذي الرمة أو عباسا
واذكر كثيراً وبشر هند

كل واحد من هؤلاء مثل الهيام وراء محبوبه، وعرف من الحب سماته وصفاته، وجرب الحلو والمر. لذلك وجدنا الناظم ينتقل إلى طبيعة أخرى للثيمة، يوزعها على النحو التالي: حال الحب، وحال المحب.. وكأن في الأولى حديثاً عن الأحاسيس العامة التي تتصيد من الحب مجمله، والمعاني التي تستخلص من أوضاعه، سواء أكان المتحدث عاشقاً يعانيه، أو كان متحدثاً يشهد صنيعه. بيد أن حال المحب تختلف ضرورة عن حال الحب ما دامت معايشة تتأرجح بين المتقابلات السالفة الذكر.

3-أحوال الحب، الصورة المثالية:

يريد الناظم من هذه الوقفة تقديم صورة شائعة عند العامة من الناس يستملحون فيها الحب، ويمنون به أنفسهم في أغانيهم وأفراحهم. وكأن في هذا التقديم تعريضاً بجهلهم لحقيقة المعاناة التي يتكبدها المحب. إنه يقول:

ومع ذا، أيامه مواسم — وثغرها على الدوام باسم
ونفحات طيبها نواسم — وهو لكل ما يشين حاسم
ما حل قط قلب نذل وغد

إن الناظم باعتباره السارد الأول للحكاية، يتخذ في هذه المزدوجة موقفاً من القضية، نلحظه في عبارة (ومع ذا)، وكأن الذي قدم من قبل لم يحمل سوى الصورة المعبرة عن الألم والمعاناة، والتي تجعل من الحب أقرب شيء إلى الضر والضرر. فهو ينعطف عنها إلى العرف الشائع الذي يجعل من الحب سبباً في نفي الشنآن والقبح، لأن موطن الحب هو الصلاح أبداً. إذ الحاصل عنده أخيراً: أنه ما حل قط قلب نذل وغد. فهذه الطائفة من الناس لا تعرف الحب، ولا ينبغي لها أن تذوق من شهده.

فالحب مواسم.. والمواسم في العرف الشعبي زمن يتحرك فيه المجتمع إلى غرض من أغراضه الدنيوية أو الدينية، تحدوه الفرحة والبهجة، تتلاقى فيه النفوس بما يبدد خاملها، ويذهب أحقادها وأضغانها، ويبعث فيها من روح التجدد ما يجعل الزمن باسم الثغر طيب النفحات والنواسم.. إن ربط الناظم لثيمة الحب بالمواسم يحقق في النص جملة من المعاني التي يمكن قراءتها في ثوبها الشعبي وقد تزينت بالألوان والحلل، وأوسعت الصدور للجديد من العواطف، وكنست عنها البالي الذي خدره البلى، وأتلفه الخمول. إن الموسم حلقة بعث يستدير زمنها على الحياة، تجدد فيه الثوب والنفس. فلا يقهرها كَلْكَل الزمن المتطاول، ولا نير التعاقب الممل، هذه الخصلة التي لا يعرفها النذل والوغد لاستدامة الحقد في نفسيهما، وتعشش الضغينة في سويداء قلبهما. إنها الصارفة التي تصد الباب في وجه رعشات المحبة المتسربة إلى القلب، الحاملة إليه رسالة الجمال.

ويكفي في أحوال المحب أن يكون موحداً، لا يشينه شرك ولا تعدد. فاكتفاء الناظم بهذه الحال دون غيرها من الأحوال، تغييب لوجه المعاناة التي سلفت الإشارة إليها قبلاً. وكأن في النص مسكوتاً عنه، تخبر عنه كلمة (يكفي) التي تضمر نص المعاناة والتضاد. فالناظم لا يريد أن يكرر نفسه مرة أخرى. إنه يطمئن إلى حذق القارئ، فيوكل إليه تتبع أحوال المحب من الأوصاف التي قدمها من قبل. ويريده الساعة أن يكون موحدا، بعيداً عن الشرك، لأن الحب لا يستقيم في عرفه مع الكفران، كما لم يستقم مع النذالة. إن المؤمن الموحد محب بطبعه، محب بسائر جوارحه. وصورة المحبوبة عنده تأخذ في معراجها علامة الدلالة على جمال الخالق، وجمال صنيعه. بذلك يكون الحب مرقاة للتدرج إلى أعلى مراتب المحبة، يكون فيها المحبوب معيناً على بلوغ الغاية القصوى من الحب.. حب الله عز وجل.

4-مدارج المحبين، الطريقة والخطوات:

إن الكثافة التي يتسم بها النص، تحتم على القارئ أن يتوقف عند كل لفظة، وكأن اللغة في الرجز، كما هي في الشعر عموماً، جرم مشحون بالدلالة التي لا يكفي معها ملامسة القشرة الباردة وحسب. وإنما السبر لعالمها الخاص، وقد انتظمت في نسق يكسبها من المعاني ما لم يكن فيها أصالة. لذلك ترانا في الافتتاحية ما نزال نتدرج في عالم الثيمة باباً فباباً، وكأنه العالم الذي إن فتحنا فيه باباً ألفينا أبواباً أخرى وراءه، تستدعينا إلى فتحها تباعاً. غير أن الناظم لنا حقيقة جديدة في مسألة الحب. إنه اضطرار لا اختيار.

من قال أول الهوى اختيار فقل كذبت كله اضطرار
وليس بعد الاضطرار عار دلت على صحة ذا الأخبار

إنه التقرير الذي ينزع إلى جعل الحب حتمية لا يسلم منها أحد من الناس. بل هم مجبولون عليها فطرة. فإذا سيقوا إليها، كان لهم منها أحوال في غاية الغرابة والعجب، تكشف عن طريقتهم في التعامل مع أحبتهم. إنهم:

-إذا دنوا خافوا من الفراق.

-إذا نأوا حنوا إلى التلاق.

-أو ضحكوا فالدمع في الآماق.

والحاصل: فأعجب لحر ناشئ عن برد.

إنها الحال العامة التي تتابعهم جميعاً، في حلهم وترحالهم، في ظعنهم وإقامتهم. ولها من الخطوات ما يجعلها تتدرج هي الأخرى من الإقرار البسيط إلى الاختبار:

-بثّ ← الإخبار بألم الوحشة والتفرق

-شكوى ← إبداء ما شف

-عتاب ← إنه المَحك للأحباب

فالتدرج من البث، إلى الشكوى، إلى العتاب، يفصح عن سلسلة من الخطوات التي يقطعها المحب في علاقته بالمحبوب، يكون مبتداها البث، وكأنه إشعار للمحبوب بحب صاحبه. يجد فيه أخبار الألم واللوعة، والحرص على دوام القرب والذكر. أما الشكوى فأقوى من البث لأنها ستحمل إلى المحبوب لون الظلم الذي يعانيه المحب الذي لم يجد في حبه ما كان ينتظره من إشباع.. وقد تتجاوز الحبيب إلى الواقع الظالم الذي قهر الحب وحال دونه. أما العتاب فأبلغ من الشكوى لأنه يعين الحبيب ظالماً مستبداً، قاطعاً لأواصر الحب. لذلك كان العتاب محكاً للحب والحبيب في آن واحد.

إن الناظم وهو يهندس النص على هذا النحو، يكشف عن منطق داخلي للسرد. منطق تتحكم فيه الخبرة بأحوال المحبين عامة. تسعفه اللغة في إيجاد الألفاظ التي تناسب التدرج من حال إلى حال. وكأن اللغة قد وضعت لكل مدرج من المدارج لفظه المناسب الذي يعبر عنه أصالة. والناظم إذ يخول اللغة إجراءَ هذا التحول بين الأحوال، يبث إلى القارئ رسالة الحب في تشعباتها المختلفة، فلا يغتر بحال واحدة، ولا يجعل البث كالشكوى، ولا العتاب كاللوم مثلا. بل لكل مفردة من المفردات تفردها الدلالي الذي يعطيها حق الإشارة المتميزة عن غيرها من الدلالات. وكأن الترادف الذي زعموا في اللغة لا يستقيم مع هذا الفهم الدقيق للأحوال التي تتطلب الفصل بينها فصلاً دقيقاً. ومنه كانت مهمة القاضي، وكانت صفاته، وكانت خبرته. خبرة لا تقع على مستوى الحكم الصرف، وإنما

تمتد إلى تصريف اللغة تصريفاً حاذقاً يضع الكلمات في موطنها التي هي لها أصالة لا نيابة. وحقيقة ذلك كله في حقيقة الحب الذي يخلط الحدود ويتأبى على النعوت والأوصاف:

لأن حب الشيء يعمي ويصم ويوقع الإنسان فيما قد يصم

فكم تقي في الغرام قد أثم وارتكب المحذور لما أن عصم

إن الغرام لازم المتعدي

إن عدول الناظم عن لفظة الحب إلى كلمة الغرام، يحمل دلالة جديدة في هذا السياق. نتحسسه من قربها بالغرم. فالغرم هو التبعة التي تعلق بالمذنب إثر اقتراف الذنب. وكأن الغرام في بعض معانيه هذا الذنب الذي يجعل التقي يأثم، ويرتكب المحذور بعدما خاله الناس أنه قد عُصم من الزلل. وذكاء الناظم من ذكاء اللغة التي حملت لفظ الغرام هذه الدلالة التي تسترفد موقف الناظم من المسألة كلها لذلك كانت صفات القاضي وخبرته من مستلزمات المهمة التي ستناط به في غضون السرد الآتي:

5-شروط القاضي العام والخبرة

يعدد الناظم صفات القاضي متخذاً من المظهر مدخلاً إلى الصفات الداخلية التي تجسدها الخبرة والعلم. فالقاضي عنده:

-شيخ ذو وقار.

-يمشي على مهل.

-عليه آثار الزهد.

أما خبرته فتتجلى في الأحوال التالية:

-مارس الأيام والليالي.

-خاض في الحرام والحلال.

-هام بالنساء والرجال.

-رق حتى صار كالخلال. الحاصل: عاد عظماً بالياً في جلد

أما رأيه في نفسه، فالقاضي يقول: أنا..

-أخو الهوى، أنا أبوه

-بي يسود حين ينسبوه

-يرزموا باسمي فيطربوه

-فيعجبوا به ويعجبوه الحاصل: لما يروا ما عنده، وعندي

(7) ص: 2 من الكتاب [قلنا: المقّري هذا، بفتح الميم وتشـديد القاف المفتوحة، نسبته إلى مَقّرة، من قـرى تلمسـان غربيّ الجزائر اليوم، ولم يكن أندلسـياً، خلافـاً لمن يظنه كذلك. وهو صاحب الكـتاب المشهور: "ونفح الطيب.." توفي سنة 1041هـ - هيئة التحرير]

(8) المزدوجة ص:2

(9) المزدوجة ص:2

(10) المصـباح المنير، الفيومي مادة ضرب. مطبعة صيدا، لبنان

(11) المزدوجة ص5

(12) روضة المحبين ابن قيم الجوزية، ص:25. دار الجـيل. بيروت (ت) عصام فارس الحرستاني، ومحمد يونس شعيب ط1413. 1993/51م.

(13) هـذه الصوفية عبد الرحمن الوكيل. ط1984 4 ص: 68 دار الكتاب العربي بيروت.

□□□

أديرة
القدس الشريف

عبد اللطيف خطاب[1]

مقدمة

الدير ***فـي تعـريفات القدامى هو البيت الذي يتعبد فيه الرهبان، ويحددون مكانه قديماً بأنــه لا يكـون في المصر الأعظم، أي في الحواضر، وإنما يكون في الصحارى، وقمم الجبال، أما إذا كان في المصر الأعظم أي في الحواضر فإنه يكون كنيسة أو بيعة.***

قال الجوهري: دير النصارى أصله الواو أي دور وجمعه أديار.

والديراني: صاحبه الذي يُنْسَبُ إليه، وهو نسب بالعربية على غير قياس.

وقال أبو منصور "صاحبه الذي يسكنه ويُعمره ديراني وديَّار"

وقــال سَلَمَة بن عاصم النحوي الكوفي عن أستاذه أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، يقال: دار وديــار ودور، وفــي الجمع القليل: أدْوُرٌ وأدْؤُرٌ وديرانٌ ويقال: آدر، على القلب، ويقال: دَيْرٌ ودَيْرةٌ وأدْيار ودِيْرانٌ، ودارة ودارات وأديرة ودِيَرَودور ودوران وأدوار ودِوارٌ وأدْوِرَةٌ، هكذا على نسق.

ويقــول يــاقوت الحمــوي في الدير لغة: وهذا يشعر بأن الدير من اللغات في الدار ولعله بعد تسمية الدار به خُصِّص بالموضع الذي تسكنه الرهبان، فصار علماً عليه، والله أعلم بالصواب.

تقدمة

يقــول المــؤرخ ابــن البطريق إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) جلس في صحن كنيسة القــيامة، ولمــا حضرته الصلاة أشار البطرك عليه أن يصلي في موضعه، فأبى عمر حتى لا يتخذ المسلمون الكنيسة مسجداً من بعده، وصلى خارج باحة الكنيسة.

(1) باحث من سورية.

أول أسقف للقدس الشريف

إن أول أسقف للقدس الشريف هو يعقوب أحد تلاميذ السيد المسيح، وكان أن تقلد شؤون مسيحيي القدس سنة 34 للميلاد، وفي مجمع خلقدونية المسكوني 451م جعلت القدس بطريركة وكان أول بطريرك تولى المنصب يوفنالوس (كان أسقفاً من 421 إلى 451م) وبطريركاً من (451-458م).

وكان بطريرك القدس ينتخب من أي من الجماعات التي تتكون المسيحية منها في فلسطين: العرب والآراميون واليونان وظل الأمر على هذه الحال حتى سنة 638م فرسم الحكام العرب أن يكون القائم على شؤون البطريركة عربي اللغة، وعند احتلال الفرنجة للقدس تبدل الحال إلى حيث مجيء السلطان صلاح الدين الأيوبي فأعيدت البطريركة إلى الأرثوذكس، وفي أيام البطريرك كيرلس 1840-1873م كانت الأملاك الواسعة التابعة للقبر المقدس تحت إشراف البطريركية.

أديرة كنيسة القيامة

دير الآباء الفرنسيسيين (اللاتين) في كنيسة القيامة (الفرنسيسكان)

يقع الدير شمالاً حيث كانت قديماً الدار البطريركية، وكان الرهبان حتى سنة 1870م يعيشون في دير مظلم، فتوصل فرنسيس يوسف الأول إمبراطور النمسا إلى الحصول على إذن لهم ببناء دير صغير أضيفت إليه طبقة جديدة سنة 1967، وينسب الرهبان الفرنسيون إلى القديس فرنسيس الأسيزي (1182-1226م) الذي نشأ وعاش في أمبريا من أعمال إيطاليا.

وكان قد جاء إلى القدس سنة 1219م وكان قبل ذلك بسنتين أي في عام 1217م قد أنشأ (مقاطعة الأرض المقدسة) وقد سميت اختصاراً باسم (حراسة) وأرسل أول رهبانية إلى البلاد المقدسة، وطلب من السلطان الملك الكامل الأيوبي أن يبقوا في الشرق ويزوروا القيامة، فظلوا بعد سقوط مملكة القدس اللاتينية يحرسون الأماكن المقدسة، وفي سنة 1333م سمح لهم السلطان الملك الناصر بسكن كنيسة القيامة وبعد ذلك بقليل أي سنة 1342م وافق البابا كليمنص السادس Clement vi ببراءة بابوية على وجود الفرنسيسيين هذا في الكنيسة على أن يكونوا حرّاس الأراضي المقدسة باسم العالَم الكاثوليكي، ومع تقلب الأيام على كنيسة القيامة، وبعد أن صارت البلاد إلى الحكم العثماني 1516م بقي الفرنسيسيون في الكنيسة ورمموها مرتين الأولى سنة 1555م والأخرى سنة 1719م.

دير المخلص

أمر البابا كليمنص السادس لعام 1342م ببناء هذا الدير للرهبان الفرنسيسكان، وكان مركزه جبل صهيون لكنهم طردوا من هذا الدير عام 1551 وحصلوا على مكانهم الحالي أي دير المخلص في القدس.

فرنسيسيات مريم الراهبات البيض 1909م: ولهن في القدس دير ومنزل للحجاج، وفي بيت لحم روضة أطفال ومنزل للاستقبال.

دير القديس إبراهيم

عند ساحة القيامة شرقاً، بعد فتح الأتراك القسطنطينية 1453م جعل الاكليروس البيزنطي يتردد إلى الأراضي المقدسة، وبعد الفتح العثماني (1516م) بقليل صار على القدس بطريرك يوناني يدعى جرمانوس (1534-1579)، وهو الذي أسّس "أخوية القبر المقدس" التي يعد أعضاؤها حراس الأراضي المقدسة باسم العالم الأرثوذكسي، اشترت بطريركية الروم الأرثوذكس في القدس دير القديس إبراهيم عام 1660م من الأحباش وأكملوه، وعثروا تحته نحو سنة 1690 على كنيسة قديمة تعرف بكنيسة الرسل.

ومنذ أيام البطريرك جرمانوس المذكور عمل الأرثوذكس اليونان على توسيع كنيسة القيامة، ولما دب الحريق في الكنيسة سنة 1808م توصلوا إلى الانفراد بترميم أكبر قسم منه بموجب مخططاتهم.

ولهم اليوم أكبر حصة فيها، ومنها محور الكنيسة المعروف بـ"نصف الدنيا"، وفي كل يوم يقيمون الصلاة هناك.

دير الأرمن الأرثوذكس

يقع دير الأرمن الأرثوذكس في حارة الأرمن حول كنيسة القديس يعقوب الكبير، وهو بناء إفرنجي يرتقي إلى القرن الثاني عشر الميلادي وقد بُني نصف ذلك الدير في القرن السابع عشر الميلادي.

دير الأقباط الأرثوذكس

ديرهم وكنيستهم الكبرى معروفان باسم دير وكنيسة القديس أنطونيوس، ويقومان خارج كنيسة القيامة بالقرب منها، حيث ترى بقايا واجهة الكنيسة التي شادتها هيلانة، وحيث كان دير قانونيّ القبر المقدس أيام الفرنجة، وقد بناها الأسقف باسيليوس الحادي عشر بعد سنة 1850م.

دير السلطان وهو دير الرهبان الأحباش

وفي دير السلطان المجاور، على سطح كنيسة القديسة هيلانة في المكان الذي ترى فيه بقايا غرفة طعام قانونيّ القبر المقدس أيام الفرنجة، يقيم الرهبان الأحباش في مساكن بسيطة، ويصلون في كنيسة صغيرة ويقيمون هناك صلاة طويلة يوم سبت النور.

فــي ديــر السلطان بالقدس يسكن رهبان وراهبات الكنيسة الحبشية في أكواخ تقوم على سطح كنيســة القديسة هيلانة، وفي دير القدس القديمة وآخر بالقرب من الكاتدرائية التي بنيت في 1896-1904 ولهم دير بالقرب من نهر الأردن بني سنة 1934 وآخر على طريق القدس أريحا القديمة بعد العيزرية.

دير القديس مرقس للسريان الأرثوذكس

يقيم السريان الأرثوذكس الصلاة في معبد للأرمن يقوم في حنية القبر المقدس الغربية ولهم في القــدس دير يدعى دير القديس مرقس جُددت كنيسته سنة 1940 وهي ترتقي إلى القرن الثاني عشر الميلادي.

وقــد أجمعــت ديارات كنيسة القيامة على ترميم كنيسة القيامة فبدأ العمل سنة 1960 وما زال العمــل قائمــاً، وقد كشفت الحفريات التي أجريت لهذه المناسبة الحقيقية عن شتى الآثار التي كانت محتجبة هنا وهناك، ووفرت معرفة أفضل لتاريخ المكان ومراحله المتعاقبة، وعمل الترميم على أن تكــون مخــتلف الأقســام أقرب ما تكون من صورتها الأصلية وأن تكون كنيسة القيامة جديرة حقاً بأقدس مكان مسيحي في العالم.

دير البندكتيين

ينسب البندكتيون إلى القديس بندكتس Benedictus أو مبارك Benoit (480-547م)، والذي يعد "أبا رهبان الغرب" وأحد منظمي الحياة التقشفية في القرون الوسطى.

امــتدت الأديار البندكتية إلى الشرق، وقد يكون البابا غريغوريوس (590-604م) أول من أقام ديــراً بندكتــياً في القدس مع مضافة للحجاج بالقرب من كنيسة القيامة، ثم أقام شارلمان ثلاثة أديار هــناك، وفــي القــرن الحــادي عشر الميلادي أقيمت ثلاثة أديار في جوار كنيسة القيامة، ومشفى للمرضــى والفقــراء، ومضافة للحجاج، ولعل أهم دير كان لهم في القدس هو دير سيدة يوشلفاط في جــوار كنيســة قــبر العذراء، وكان رهبانه يعنون بالهندسة وبالضيافة والزراعة، وكان لهم مشفى، وكان للراهبات البندكتيات دير في الصلاحية وآخر في العيزرية القريبة من القدس.

والــيوم في القدس دير للبندكتيين يقوم على جبل صهيون الحالي في بستان "النياحة" حيث بنيت كنيسة مريم العذراء ذكراً للأيام الأخيرة من حياتها.

وقد قدم المكان السلطان عبد الحميد لغليوم الثاني إمبراطور ألمانية سنة 1898م فجعله هذا ملكاً للكاثولــيك، فبــنى الألمــان الكاثولــيك هناك في عام 1900م ديراً وكنيسة على اسم "رقاد العذراء" مستديرة على وفق فنون مختلفة من الهندسة.

وفي سنة 1906م سُلّم الدير والكنيسة إلى البندكتيين الألمان فزينوا الكنيسة بالفسيفساء، وجعلوا

منها مزاراً جذاباً، واشتهروا بالنشاط الأدبي والعلمي والهندسة والصناعة، وأقاموا متحفاً فلسطينياً.

وفي الدير اليوم مركز للدراسات الكتابية ومركز مسكوني للبحث اللاهوتي ومنتدى للقاءات الطلاب، وهو مسؤول عن ملجأ العجزة.

بندكتيات سيدة الجلجلة: (1896م) لهن على جبل الزيتون دير محصن وقيم.

بندكتيات أبو غوش (1977): لهن دير للصلاة.

دير الكرمليت

تنسب الراهبات الكرمليات إلى الكرمل، وقد قامت بتجديد رهبانيتهن في القرن السادس عشر الميلادي القديسة الإسبانية تريزيا الأخيلية.

ولهن في فلسطين أربعة أديار أقيم أولها في القدس على جبل الزيتون جنوبي كنيسة الصعود قريباً من الموضع المعروف قديماً بكنيسة "اليونا" ويول هذا الاسم على جبل الزيتون في اليونانية.

في هذا المكان مغارة خصها القدامى المسيحيون بأعظم إكرام لجلوس المسيح "في جبل الزيتون قبالة الهيكل" (مرقس 13: 3) في آخر أسبوع من حياته وتعليمه بعض تلاميذه هناك ما يتعلق بخراب أورشليم المقبل ونهاية العالم وما يفرضه ذلك على المؤمن من السهر.

وقد حدت هذه الذكرى بالقديسة هيلانة أم قسطنطين إلى أن تزين المكان بين سنتي 326 و333 م بكنيسة ثالثة فخمة إلى جانب كنيسة القيامة وكنيسة المهد، وكانت هذه الكنيسة تشرف على مدينة القدس وتخلد صعود المسيح وتعاليمه.

وقد حولت المغارة فيها إلى كنيسة سفلى كان يدفن فيها أساقفة القدس، وتقلب التاريخ على الكنيسة فأقيم مكانها أيام الفرنجة (1152م) كنيسة أخرى لقبها الفرنجة بكنيسة "أبانا" ذكرى للصلاة الربية التي قد يكون المسيح علمها في هذا الموضع، ولكن هذه الكنيسة لم يكتب لها البقاء.

وفي عام 1868م اشترت المكان أميرة فرنسية وبنت فيه ديراً وكنيسة وكلتهما إلى الراهبات الكرمليات المحصنات (1874م) وألحقت بالكنيسة غرباً أروقة كتبت على جدراتها صلاة "أبانا الذي في السموات" بلغات متعددة.

وما بين عامي 1910-1911 كشفت الحفريات الأثرية على بقايا كنيسة "اليونا" والمغارة فبدئ ببناء كنيسة جديدة عليها تكون "مقدس السلام بين الشعوب والأمم".

هذا وفي كل يوم يشهد دير الكرمليت الحجاج القادمين إلى كنيسة الراهبات الكرمليات والآثار المجاورة ليشاركوا الراهبات صلاتهن اليومية من أجل العالم وليذكروا شأن الصلاة التي علّمها المسيح يوماً لتلاميذه.

الرهبان الكرمليون: (1631م): لهم ديران في جبل الكرمل.

دير المصلبة

يقـع دير المصلبة في واد غربي القدس، ويستند هذا الاسم إلى أسطورة تقول إن الشجرة التي أُخـذ مـنها صليب المسيح نمتْ في المكان الذي ترتفع فيه كنيسة الدير، وتحيط بالدير أسوار عالية تُظهره بمظهر قلعة من قلاع القرون الوسطى.

وقد اختلف الدارسون في عهد تأسيس الدير فمنهم من يذهب إلى أنه من القرن الرابع الميلادي، وآخـرون يذهبون إلى أنه من القرن الخامس وأن الذي أسسه هو "تاتيان" ملك جيورجيا، وقد دمره الفـرس فـرممه الامبراطور هرقل في القرن السابع الميلادي، وتوالى التاريخ على الدير وتعرض لتقلبات الزمان.

كان يسكن الدير رهبان جيورجيون امتازوا بالتقوى وجعلوا من ديرهم مركز حياة دينية وثقافية لكـل فلسطين، بدليل بقايا مكتبتهم الحاوية كثيراً من المخطوطات الثمينة التي نُقلت إلى مكتبة الروم الأرثوذكـس فـي القدس وبينها ترجمات عربية لأقسام من الكتاب المقدس، وإلى ذلك اشتهر رهبان الدير بحسن ضيافتهم وكانوا يعنون بأعمال الحقول وزراعة الكرمة.

وكانت سنة 1644م آخر مرة رُمِّمَ فيها الدير قبل ترميمه الحالي، وبعد ذلك بأربعين سنة تسلمه الـروم الأرثوذكس من أصحابه الجيورجيين، وقد أقاموا فيه في القرن التاسع عشر مدرسة للاهوت، وزائر الكنيسة لا يزال يعجب بالفسيفساء التي فرشت بها أرضها والصور التي رسمت على جدرانها قديمـاً، ويُرى وراء المذبح المكان الذي تقول الأسطورة إن شجرة الصليب نمت فيه وإليه يعود اسم الدير.

دير طور زيتا

يقـول يـاقوت الحمـوي إن دير طور زيتا من الديرة المحيطة ببيت لحم وعلى فرسخين من شـرقيها، وإلـى جانبه جبل يصعد في قُلّته ستمائة مرقاة، قيل إن عيسى عليه السلام صعد منه إلى السماء.

وفـي المـراجع المحدثة أن هذا الدير تسميه العرب جبل الطور أو طور زيتا وعليه تقوم قرية الطور، ويقع هذا الجبل شرق مدينة القدس ويشرف على المدينة بأسرها، وكان السيد المسيح عيسى بـن مريم عليه السلام يلجأ إلى جبل الزيتون هرباً من أذى اليهود، وجاء في إنجيل متى أنه خاطب القدس بقوله: يا أورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة المرسلين إليها، كم مرة أردت أن أجمع أولادك كما تجمع الدجاجة فراخها تحت جناحيها ولم تُديروا هذا بيتكم يترك لكم خراباً.

وفي رواية أن الزيتون المذكور في الآية القرآنية الكريمة "والتين والزيتون. وطور سينين" هو جبل الزيتون عند بيت المقدس.

ومـن المقدسات المسيحية الحالية الكنيسة الجسمانية التي تقع عند أسفل جبل الزيتون في وادي

جهنم عند ملتقى الطرق بين القدس والطور وسلوان، وقمة الصعود وكنيسة ستنا مريم ودير الجليل وكنيسة الزيتون ونزل فيكتوريا.

دير قمامه

يقول ياقوت الحموي في كتاب (الخزل والدأل) إن هذا الدير يقع بأرض المقدس الشريف، وهو منسوب إلى امرأة نصرانية يقال لها قمامة وهي التي بنت الدير، وأقامت فيه مع رواهب لها، ولما ماتت دفنت فيه، وفي كتاب (مراصد الاطلاع) أن دير قمامه هو كنيسة للنصارى ببيت المقدس في وسط البلد، فيها قبة، تحتها قبر، يقولون: إن المسيح دفن فيه، ومنه قام، فلذلك تسميها النصارى القيامة.

من أديار الأرثوذكس

وللروم الأرثوذكس في القدس 19 ديراً للرهبان منها دير مار إبراهيم المجاور لساحة كنيسة القيامة، ولهم في القدس أيضاً خمسة أديار للراهبات، وبالقرب من القدس، في بيت عنيا، دير آخر للراهبات.

ولهم في غير القدس 23 ديراً للرهبان تخلد ذكرى بعض الديار القديمة ومن أهمها:

دير مار ثيودوسيوس، ودير مار سابا، ودير القديس جاورجيوس كورزيا، وجميعها بين جبال الخليل والبحر الميت، ثم دير مار الياس على طريق القدس بيت لحم، ودير قرنطل المطل على أريحا.

من أديار الكنيسة القبطية

إن مركز الرهبان الأقباط دير الأنبا أنطونيوس القائم في القدس والمعروف بالدير الكبير حيث أسقف الأقباط، ولهم أديار في القدس، ولهم دير كبير في يافا ودير أنش عند نهر الأردن 1946-1956، وهناك بعض الراهبات القبطيات في دير السيدة العذراء قرب باب الخليل في القدس.

ديارات الروس

تسكن الراهبات الروسيات في الدير القائم على جبل الزيتون منذ سنة 1907 والدير القائم عند كنيسة مريم المجدلية التي بنيت سنة 1877 في الجسمانية ودير بيت عنيا (العيزرية) حيث مدرسة وعيادة منذ سنة 1933، ومنهم من يسكن عند دير عين كارم الذي يعود تاريخه إلى سنة 1871.

دير الكنيسة الرومانية: في القدس يقيم فيه راهب وبعض الراهبات.

خاتمة

يهـدف هذا البحث المتواضع إلى تأكيد النظرة المتسامحة لمجتمع مهد الرسالات الذي نحيا بين ظهرانـيه والـذي نؤلـف لحمته وسداه، من أي دين كنا، وعلى أي مشرب ننهل منه بعيداً عن أي تخرصـات أو تشـنجات أصـولية، فالراهب المتنسك الذي يفيء إلى ديره، وإنما يفيء إلى أرض المحبة، أرض هذا الدير.

*كاتب سوري

■ ثبت المصادر:

1- الخـزل والدأل- بين الدور والديارات والديرة ياقوت الحموي- (توفي 626هـ)- سلسلة إحياء التراث العربي- تحقـيق: يحـيى زكـريا عـبارة ومحمد أديب جمران- وزارة الثقافة السورية دمشق 1998- 2- الموسوعة الفلسطينية.

□□□

المستشرق لويس ماسّينيون

ما له وما عليه

عبد الرزاق الأصفر[1]

مقدمة :

***هذا** البحث يتناول السيرة الذاتية، والنشاط العلمي والديني لعالم فرنسي مستشرق هو لويس ماسينيون. وهي مستقاة باختصار من كتاب عنوانه:"لويس ماسينيون والاسلام".قام بتأليفه الكاتب الفرنسي بيير روكالف PIERRE ROCALVE، ونشره المعهد الفرنسي في دمشق سنة 1993م.*

لويس ماسينيون LOUIS MASSIGNON (1883–1962)

وُلد لويس ماسينيون عام 1883م في بلدة نوجنت المارن[2] بفرنسا، لأسرة ذات مستوى ثقافيّ مرموق. وتعاون، وهو في الرابعة عشرة من عمره مع بعض أصدقائه في المدرسة الثانوية، على إصدار مجلّة صغيرة سمّوها "نحلة فرنسا". وارتحل مع والديه إلى ألمانيا والنمسا وإيطاليا والجزائر. وفي عام 1901 نال شهادة البكالوريا– فرع الآداب والرياضيات، ثم نال شهادة إجازة في الآداب فيما بعد.

أدى خدمته العسكرية في مدينة روان بين عامي 1902– 1903، ثم زار الجزائر والمغرب وتابع دراسته العالية في التاريخ في معهديْ الدراسات العليا وكوليج دو فرانس ومدرسة اللغات الشرقية. وشارك لأول مرة في مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في الجزائر عام 1906. حيث التقى بغولد زيهر، ومائير لامبير وغيرهما. ودَرَس اللّغة العربيّة، الفصحى واللغة العاميّة، وأصبح عضواً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة. ثم أخذ ينتقل بين البلاد العربية فزار البصرة والمحمَّرة وبغداد، حيث قام ببعض المهمات لصالح دولته، والتقى عدداً من الباحثين مثل محمود

(1) باحث من سورية.

(2) NOGENT – SUR- MARNE.

شكري، ورؤوف الجادرجي، ومحمد جلبي، وحمدي بك مدير الآثار العراقية. وفي عام 1908 شارك في أعمال المؤتمر العالمي للمستشرقين في كوبنهاغن، ثم زار القسطنطينية وبدأ دراساته حول الحلاّج.

وفي مصر عُيِّنَ عضواً في المعهد الفرنسيّ للدراسات الشرقية بالقاهرة. واكتسب صداقة حسين وصفي، ورشيد رضا، وعلي بهجت، ثم سافر إلى بريطانيا حيث نشر في بعض المجلات أولى كتاباته عن الحلاّج والحلاجيّة.

وفي عام 1912 شارك في مؤتمر المستشرقين في أثينا، والمؤتمر الرابع للتاريخ والديانات في لندن. وفي عام 1914 تزوّج وقضى مع عروسه شهر الزفاف في صحراء الجزائر وبسكرة وتوغرت. ثم تطوع، أثناء الحرب العالمية الأولى، في الجيش الفرنسي، ليعمل مترجماً برتبة مرشح ضابط وأُرسل إلى الدردنيل. وقام بمهمات عديدة للجيش ووزارة الخارجية ومنح وسام صليب الحرب.

وفي عام 1916 شارك في أعمال اللجنة الفرنسية في اتفاقية سايكس بيكو في إنجلترا. ثم عاد إلى مصر حيث قام في بورسعيد والقاهرة وجدّة بمهمات سياسية لصالح الخلفاء، والتقى اللّنبي وكلايتون رئيس المكتب العربي والشريف حسين والأمير فيصل ولورانس وعبد الله فيلبي وحاييم وايزمن. وقضى عدة شهور في القدس، وهي تحت الاحتلال البريطاني. ثم شارك في إعداد اتفاقية كليمنصو–فيصل عام 1918.

وعاد بعد انتهاء الحرب إلى أعماله العلْميَّة وبحوثه ومحاضراته في مراكز البحث وفي العواصم والجامعات في البلاد العربية وتركيا وإيران والهند والبلاد الأوربية؛ فكان دائم التنقل والتجوال لا يهدأ ولا يقرّ في مكان. وقد تنقّل بين هذه البلاد مراراً كثيرة وهو يبحث عن المخطوطات والمصادر ويقابل العلماء. وفي الوقت نفسه يقدم خدماته ومشورته للدّول المحتلة فيما يخص الإسلام والشعوب الإسلامية والعرب.

وفي عام 1924 انتخب عضواً في الجمعية الآسيوية الملكية في لندن، وفي أكاديمية العلوم السوفيتيّة. وفي عام 1928 بُعث مرة أخرى إلى الشرق لأجل دراسة تطور الأوساط المسلمة في فلسطين والعراق وسورية، وتطوُّر الدراسات العليا فيها والتنظيمات الحرفية والعمالية. وكان دؤوباً في البحث عن مصادر جديدة عن الحلاّج. وفي عام 1930 زار قبر الحلاج ببغداد وقبر ابن باكوية الشيرازي في طهران ومدينة البيضا مسقط رأس الحلاج. وشارك في محاولات تبنّي الأحرف اللاتينية عند العرب والفُرْس كما هو الأمر في تركيا.

وفي عام 1933 عُيِّن عضواً في مجمع فؤاد الأول للغة العربية بالقاهرة. وفي عام 1934 شارك مع ماري كحيل في دراسة جماعة "البَدَليَّة" في دمياط؛ وهي جماعة دينيّة كانت تحاول التوفيق بين الإسلام والمسيحية في التقائهما بالإبراهيميّة. وزار مرة ثانية –بل مراراً عديدة– قبر الحلاج وقبر سلمان الفارسي وكربلاء والنجف والكوفة وبيروت ودمشق واسطنبول. وفي اللاذقية...

التقى بالشيخ سليمان الأحمد، واستفاد منه كثيراً من المعلومات في دراسته لطائفة النصيرية.

وفي عام 1938 زار المنصورة ودار ابن لقمان وعواصم عربية عديدة وتركيا. وشارك في مؤتمر المستشرقين الألمان، حيث ألقى بحثاً عن الشّيعة المتطرّفين في نهاية القرن الثالث الهجري، كما شارك في المؤتمر العشرين للمستشرقين في بلجيكا.

وحينما نشبت الحرب العالمية الثانية عاد فوضع نفسه تحت تصرف الجيش الفرنسي، فرافق الجنرال ويغاند، وحضر معه حفلة زفاف شاه إيران بأخت الملك فاروق. وخدَم في الأركان العامة برتبة رئيس كتيبة العاملين في قسم ما وراء البحار، ثم معاوناً لجيرودو وزير الإعلام.

وانتخب عضواً في الأكاديمية الإيرانيّة. وفي فرنسا اعتقله الألمان مدةً ثم أطلق سراحه. وعاد إلى بلاد الشرق ليلقي محاضراته. وفي أثناء الحرب التقى هاشم الأتاسيّ وشكري القوتلي وسعد الله الجابري وفخري البارودي وأحمد الشراباتي. وزار أفغانستان، وعيّن عضواً في الأكاديمية الأفغانية. ثم سافر إلى الهند وزار جامعاتها ومعاهدها الإسلامية، كما زار قبر المسيح المزيّف هنالك. والتقى نهرو ومُنع من زيارة غاندي في السجن، ورفض زيارة محمد علي جناح الزعيم الانفصالي.

وبانتهاء الحرب الثانية عاد إلى نشاطه الاستشراقي ومحاضراته ودراساته. وعُيّن رئيساً لهيئة امتحانات الأغريغاسيون في الدراسات العربية وبقي فيها عشر سنوات.. وفي عام 1947 هاجمته الصحافة المصرية متهمةً إياه بأنّه صديق العرب والمسلمين المزيّف.

وباشتعال حرب فلسطين وخروج الفلسطينيين وإعلان دولة إسرائيل صار له مجال جديد للعمل والمهمات؛ فكثرت زياراته لفلسطين ولا سيما القدس والخليل وبيت لحم. وأدّى خدمات للدولة الفرنسية وقدّم تقارير عن مهماته لوزارة الخارجية. وظهر متعاطفاً مع العرب من الناحية الإنسانيّة وزار مخيمات اللاجئين الفلسطينيين. وكما أبدى إعجابه بغاندي ومؤازرتَه لـه، كما آزرنضال الشعب في المغرب لإعادة السلطان إلى العرش. وشارك في باريس في الصلاة على الضحايا المسلمين الذين قتلوا في إحدى التظاهرات، وتآزر مع سارتر ومورياك للمطالبة بإنصاف الشعوب المستعمرة والدعوة إلى السلام. وفي إحدى التظاهرات تلقى ضربةً على عينه أفقدته بصرها وذلك عام 1957.

سافر في عام 1952 إلى الولايات المتحدة وكندا، وألقى هنالك عدداً من المحاضرات. وحضر المؤتمر الثاني عشر للمستشرقين الألمان، وصار رئيساً لجمعية أصدقاء غاندي، ورئيساً لجمعية العفو عن السجناء السياسيين عبر البحار. ثم تقاعد من العمل في الجامعة وكوليج دو فرانس، وسافر إلى الشرق متفرغاً لدراساته الاستشراقية، فزار مدغشقر ونيروبي وأوغندا ثم مصر والجزائر.

وفي عام 1956 منحه الملك محمد الخامس الوسام العَلَويّ.

وفي عام 1958 زار الجنرال ديغول رئيس الجمهورية الفرنسية، كما زار المهدي بن بركة في سجنه. ثم أعاد الكرّة إلى مصر وبيروت والقدس والخليل ودمشق موالياً بحوثه ومنشوراته ومحاضراته.

وتوفي في باريس في 62/10/13 إثر نوبة قلبيّة، وقد شارف الثمانين من العمر.

ومن خلال ما تقدم تجلّى لنا من ماسينيون وجهان من أنشطته، الوجه السياسي المسخّر للدولة، والوجه الاستشراقي في محاولاته الكشف والدراسة لكثير من جوانب التراث العربيّ والإسلامي.

وثمة وجه ثالث لماسينيون هو الوجه الدينيّ، الذي لزمه طُوال حياته، وبذل لأجله كثيراً من الفعاليات. فهو قبل كل شيء رجل دين كاثوليكي يحاول، بشكل ما، وعن طريق دراساته الموجهة إلى الدين الإسلاميّ، أن يقدّم خدمةً للكنيسة الكاثوليكية، فقد كان مؤازراً لمؤسسة شارل فوكو في مونمارتر، وهي مؤسسة تبشيرية، وألقى محاضرة عن فوكو بعد وفاته، وعن موقع مؤسّسته من القضية الإسلامية، وذلك في مراكز الدراسات بسان لويس وبحضور عددٍ من الكرادلة.

وكان مؤازراً لجماعة القلبَيْن الأقدسين الكاثوليكية التبشيرية، كما كان دائم المشاركة في المؤتمر العالمي للمؤمنين، ومحرراً في مجلة "الإله الحيّ"، وعضواً دائماً في مؤتمرات تاريخ الأديان. وله محاضرات في "الإيمان بالمسيح وعالم اليوم" في جمهور المثقفين الكاثوليك. وشارك في تأليف هيئة التعاون المسيحي الإسلامي، وترأس هيئة حج الصداقة المسيحية الإسلامية في لندن. ورُسِمَ أسقفاً في القاهرة ، فكان يحرص على حضور القداسات، وإحياء ليالي العبادة، وممارسة الصَّوم مع غيره مؤازرةً لبعض القضايا.

وقد بذل جانباً من جهوده لدراسة ظاهرة "أهل الكهف"، التي وردت عند المسيحيين والمسلمين وتجلياتها الإيقونيّة ودلالتها الدينيّة.

وكان لهذا الوجه الدينيّ من فعّالياته ونشاطاته تأثير في مؤلفاته ومنهجه. فمن خلال اطّلاعه الواسع على التراث الإسلامي، ومعرفته العميقة والشاملة للمجتمع العربي والبلاد الإسلامية، وصداقاته مع شخصيات دينية وعلمية في الشرق، كان يحاول دوماً التقريب بين الإسلام والمسيحيّة. ويبحث عن نقاط اللقاء والتشابه والتأثير ليصل إلى جوّ من التعاون والتعارف والتحاب بين أهل الديانتين... ولنا أن نتساءل هل كانت جهوده موجّهة بالدرجة العظمى إلى خطاب المسلمين؟ وهل كانت أعماله تنصبّ في خدمة التسويغ الاستعماري وقبول الحضارة الأوربية المسيحية في عالم الإسلام الشديد الحذر والارتياب؟. وهل أثّرت جهوده الدينية هذه على منهجيته العلميّة وموضوعيته وحياده؟ في الحقيقة انتقدت الأوساط العلمية الاستشراقية منهجه هذا، كما شكك كثير من الدارسين والمثقفين العرب في مصداقيّته، ولا سيما حين كانوا ينظرون إلى خدماته الرسمية في الجيش الفرنسي ووزارة الخارجية، ودخوله في ميادين السياسة الغربيّة في الشرق العربيّ والإسلاميّ، وإنْ كان يحاول دوماً إظهار الصداقة للعرب والمسلمين..

ومن نتائج محاولاته هذه توّصل إلى إلقاء الضوء على الديانة الإبراهيمية، فمحمد (ص) ينتمي إلى إسماعيل وإبراهيم، ويقرّ بإسلام إبراهيم وحنيفيّته، ويعلن بصراحة أن الإسلام ملة الأب إبراهيم، ويعطي مجالاً كبيراً للإبراهيمية في عقائده وشعائره.

ومن جهة ثانية راح ماسينيون يبحث في النصوص الإسلامية، والعقائد والطقوس والأدعية

والخـرافات، عن قاسمٍ مشترك بين المسيحية والإسلام. ووجد ذلك في التصوف الإسلامي والحلاّج والفـرق الشـيعيّة المتطرفة.وكما حاول المقاربة بين مَرْيم وفاطمة (في منظور بعض الفرق)، كما بحـث عـن تأثـير الأفلاطونية الحديثة والتوراة والإنجيل في الفلسفة والتصوف الإسلاميين. وركز جهوده على قصّة أهل الكهف، لإثبات مفهوم البعث من الموت والعودة إلى الحياة، أيْ مفهوم القيامة المسيحيّ. وألقى الضوءَ على سلمان الفارسي، الذي كان مسيحياً قبل إسلامه، وكان في خدمة بعض الكهـنة المسيحيين. وأصبح له دور هام بعد إسلامه حتى لقد شهد الرسول له بأنه من آل البيت، ثم تمتّع بتقديس خاصّ عند الشيعة.

أمـا جماعة (البدليّة) التي أسَّسها في دمياط، ثم أصبح لها بعض الفروع، فقد تركزت جهودها على استيعاب مسيحيين ومسلمين في إطار التوفيق الإبراهيمي. وكانت لها اجتماعات وأنشطة ثقافية ودينـية تجمـع بين ما هو مسيحي وما هو إسلامي. وفي كل اجتماع كانت تتلى بعض سور القرآن الكـريم ولا سـيما سورة مريم وآل عمران والكهف والفاتحة. وقد ظلت علاقته بهذه الجماعة وثيقة طوال حياته، وكان يوالي مراسلتها حتى لقد بلغت رسائله إليها أربع عشرة رسالة.

ولـنلاحظ اختياره دمياط مقراً لها وزيارته دار ابن لقمان في المنصورة التي سجن فيها لويس التاسع إثر فشل حملته الصليبيّة على مصر.

من مؤلفات ماسّينيون:

أ-الكتب:

1-مهمّة في ما بين النهرين، مجلدان، مركز الدراسات العربيّة والشرقية في القاهرة.

2-بحث في الأصول اللغوية لمصطلحات التصوُّف الإسلاميّ.

3-مختـارات مـن نصـوص غـير منشـورة تخـص تـاريخ التصـوف في بلاد الشام. (غونتر/ 266ص)

4-هجرة إسماعيل.

5-حولية العالم الإسلامي؛ بالاشتراك مع ف. مونتيي P. U. F.

6-أخبار الحلاّج.

7-الطواسين.

8-ديوان الحلاّج.

9-عذاب الحلاّج، المتصوف الشهيد في الإسلام (Passion). في أربعة مجلدات.

10- دروس في تاريخ المصطلحات الفلسفية العربية- القاهرة.

ب-المقالات والمحاضرات:

كتب ماسينيون ونشر عدداً كبيراً من المقالات وألقى عدداً كبيراً من المحاضرات، ولو جمعت لجاءت في مجلدات.

ونقتصر فيما يلي على ذكر بعض ما يتعلق منها بالدراسات الإسلامية:

1- المغرب والغزو العربي.

2- الطريق إلى فاس.

3- المغرب في أوائل القرن السادس عشر حسب رؤية ليون الأفريقي.

4- قبور الأولياء في بغداد.

5- المكتبة الإسلامية في بندر بوشير.

6- غوته والإسلام.

7- لهجة بغداد العامية.

8- تاريخ المذاهب الفلسفية العربيّة.

9- زمن تأليف رسائل إخوان الصفا.

10- النصيرية في سورية، أصولهم وتوزّع عشائرهم.

11- تأملات قرآنية وأصول المصطلح الصوفيّ.

12- الصهيونية والإسلام

ماسينيون والإسلام:

لمّا عرف ماسينيون الإسلام تأثر به أشدّ التأثّر، فقد اقتنع برسالته كما اقتنع برسالة المسيحيّة، واعتقد صحته دون أن يصبح مسلماً. آمن بأن الإسلام دين سماوي، وأن محمداً نبيّ والقرآن كتاب إلهي أوحاه الله إليه بوساطة جبريل. وأنه دين الفطرة والبساطة ودين التأمّل في الطبيعة والخلق وتوحيد الإله، وأنه كاف لكلّ حاجات الإنسان. وأنه ليس ديناً جديداً بل مكمّل لما سبقه من الأديان التوحيدية، فهو دين إبراهيم حنيفاً مسلماً ودين كل الأنبياء. وكلمة الإسلام -بمعنى الانقياد والطاعة- تنطبق على كل الأديان السماوية، وكلمة مسلم تنطبق على كل الأنبياء. وإبراهيم أبو الأنبياء وإمامهم والله إله الجميع، ولإبراهيم منزلة خاصة في الإسلام؛ فمحمد من السلالة الإبراهيميّة شأنه في ذلك شأن كلّ القبائل المستعربة، وإسماعيل هو الولد الأكبر لإبراهيم والذي حُرم من خلافة والده، وأقصي مع والدته هاجر إلى مكة لحكمة يعلمُها الله. وحين أودع إبراهيم أسرته في مكة أقام بيتاً لله ودعا ربّه ﴿ربّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمةً مسلمة لك، وأرنا مناسكنا وتبْ علينا إنك أنت التوابُ الرحيم، ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾. (البقرة 129).

ودعا إبراهيم بأدعية أخرى، واستجاب الله دعاءه برسالة محمد إلى العرب، الفرع الإبراهيمي المُبْعَد المهاجر المحروم من النعمة، الذين يسميهم ماسينيون الإسماعيليين، ويسمي دين الإسلام الإبراهيميّة ومع ذلك فهو دينٌ عالميٌّ، وليس ديناً محلّياً خاصاً كاليهودية. والمؤمنون أمة واحدة: ﴿إن هذه أمتكم أمةً واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (أنبياء 92). وكلهم يؤمنون بالميثاق الذي أخذه الله على البشر وبالدينونة.

والمسلمون يؤمنون بالمسيح، ورسالة وقداسة وطهارة مريم العذراء، وعودة المسيح يوم الدينونة ولقائه مع المهديّ.

والقرآن واحدٌ موحِّدٌ، يبرئ مريم وابنها من الإثم ومن الشيطان الرجيم. ومحمد نبيٌّ صادق أمين وهو المُبَشَّر به، وهو خاتم الأنبياء، وليس بعده إلا الأولياء والمقرّبون.

ولم يقل محمدٌ عن نفسه شيئاً سوى أنه عبدٌ مُرسَلٌ يُوحى إليه، اقترب من الحظيرة الإلهية وبقي عند الأعتاب، فلم يدّعِ الاتحاد والحلول، بينما تجاوزها الحلاّج فتجاوز بذلك الحدود المشروعة فقُتِلَ بسَيْف الشريعة وصُلِب...

ويرى ماسينيون أن محمداً هاجر في سبيل الله، كما هاجر من قبلُ إبراهيم وزوجُه هاجر وابنه إسماعيل.

حمل ماسينيون على عاتقه قضية التقريب بين الإسلام والمسيحيّة، وهو الوحيد في ذلك بين المستشرقين المسيحيين. وجمع بين مسيحيّته العميقة كرجل دين وبين تقديره للإسلام، ووجد في دراسة التصوف الإسلامي خير طريق لاكتشاف التقارب والتشابه بين الدينين. كما وَجَد أن إبراز شخصية الحلاج الصوفي المسلم الشهيد خير ما يوصِّل المسيحيّة في الإسلام.

وكلُّ المستشرقين درسوا التصوف الإسلامي من الخارج، أما ماسينيون فقد درسه من الداخل أي من خلال تجربته المسيحية- الإسلامية وقناعاته الخاصة وتعاطفه مع الحلاج القائل بوحدة الشهود، وأول من قال في الإسلام: "أنا الحقّ". وهذا ما سما به إلى أعلى مستويات القداسة والولاية ثم ختم حياته بالشهادة.

إن ماسينيون رأى في الحلاج شبيهاً له، كرجل مسيحي له تجربته الصوفية التي وجد فيها ذاته وتعاطف من خلالها مع البشرية المعذبة، كما فعل الحلاج الذي وصل إلى الحقيقة بطريقة المجاهدة النفسيّة والفناء.

وهكذا يقرر ماسينيون أن التصوف مجاهدةٌ ومعاناة واستبطان قبل كل شيء. وهو يوافق المستشرق مرغوليوث MARGOLIOUTH بأنّ في القرآن أسساً صالحة لمنهج صوفي أصيل، بعيد عن التأثيرات الأجنبية.

وهذا لا يمنع وصول أصداء خارجيّة تركت بعض تأثيراتها في التصوف الإسلاميّ جاءت من صوب الشرق الهندوسيّ والأفلاطونية الحديثة. بل إنّ ماسينيون يرى أن هذه الأصداء أبعدت

التصوف الإسلامي عن متناول الجماهير المسلمة ولا سيما حين نادى ابن عربي بوحدة الوجود.

أما تجربة ماسينيون الصوفية فكانت جمعاً بين روحانية القديسين المسيحيين والأولياء المسلمين في منهج التضحية وتحمّل الآلام (والحلاج مثالٌ لذلك) وما عُرف عند المسلمين بالأبدال الذين هم أعمدة الكون يحجبون عن البشر سطوة غضب الإله... إن هذا اللقاء بين البشري والإلهي، الذي هو لقاءٌ بين شاهد الآن وشاهد الدوام هو نقطة اللقاء العظمى بين المسيحيّة والإسلام التي اكتشفها ماسينيون!

وقد انتُقد ماسينيون بأنه أخذ معطياته من الإسلام السنّي ومصادره، وأهملَ في دراساته المصادرَ الشيعيَّة، ولكنّ هذا غلطٌ وتجن.

فنحن نعلم أنَّه أتقن اللغة الفارسية وحاضرَ بها وتواترت، زياراته لإيران ولقاؤه أكابرَ علمائها الدينيين. واعتمد على مؤلّفين شيعيين كالبقلي والشيرازي، ودَرَس النصيريّة في سورية وكتب عنها، وبحث في الغنوصية الإسلامية أي العرفان لدى الشيعة.

كما أورد آراء الشيعة في الحلاج وساق على تقديسهم إياه آراء علمائهم كالطوسيّ، ومُلاّ شدرة شيرازي، كما وجد أن فرق البابيّة والبهائية واليزيدية يقدسونه أيضاً.

وركز جهوده على السيّدة فاطمة، التي كثيراً ما قورنت في الإسلام بالسيّدة العذراء، وعلى قصة المباهلة التي جرت مع نصارى نجران في المدينة بحضور السيدة فاطمة وعليّ والحسن والحسين.

وأبرَزَ ما يسمى في الصوفية الإسلامية بالأبدال، كما أبرز دور عليٍّ وفاطمة وسلمان الفارسي في الإسلام والشيعيّة ومن المعلوم أن سلمان يمثل الثقافة المسيحية، لأنه كان قبل إسلامه يلازم الرهبان ويتلقى عنهم، ثم ذهب ليبحث عن الحقيقة والنبيّ الجديد.. وقرّبه النبي حتى عدّه من آل البيت.

ويعرّج ماسينيون على قضية خروج المهديّ التي يؤمن بها المسلمون جميعاً، ويرى فيها مثيلاً لعودة المسيح المعترف بها أيضاً في الإسلام، ويلتقي المسيح بالمهدي، ويعُمّ العدل والسلام جميع البشر... وعند الشيعة أن الخضر وأهل الكهف السَّبْعة سيعودون على مقدمة جيش المهدي فيدخلون القدس ويلتقون السيّد المسيح..! ويستعين ماسينيون في إثباته إمكانَ البعث والقيامة، بأمثلة موسى والخضر وإيليا والمهديّ والمسيح وأهل الكهف، وهذه كلّها معطياتٌ إسلامية سنية وشيعيّة ومعطيات مسيحيّة.

ولكنّ هذا كلّه لا يخرج بقناعات ماسينيون عن الخطّ السنّي.

فهو يؤمن بأن الإسلام شريعة وروح، لا يلغي أحدهما الآخر وهو طريقةٌ وحقيقة، لا غنى لإحداهما عن الأخرى. ويرى أنَّ القرآن والحديث هما مصدرا التصوّف الإسلامي، وأن التصوف سُنيّ، عربيّ، ساميّ، أي إنه أصيل وليس بحاجة إلى التأثيرات الأجنبية. إنّ ماسينيون مع أمة الإسلام الواحدة، ومع الإجماع والسنّة، وإنما كان ميله إلى الدراسات الشيعية بمقدار ما تخدم لديه

أطروحة التقارب العقائدي بين الإسلام والمسيحية.

ماسينيون ودراساته في الميزان:

لقد كانت لماسينيون مهمتان: الأولى تنمية المفاهيم المسيحية بين المسلمين، والثانية تغيير نظرة المسيحيين إلى الإسلام، وبهذا يتمّ التقارب بين الجانبين. ولذلك كان كثيراً ما يشارك في احتفالات المسلمين كليلة القدْر، وقد يشارك في صوم رمضان ويجعل تلاوة سورة من القرآن ركناً مُعتاداً في اجتماعات "البدليّة" التي تضم مسلمين ومسيحيين.

ولننتقل الآن إلى بيان موقف الآخرين من أعمال ماسينيون:

لقد كان طلابه يدهشون لسعة إطلاعه وكثرة مصادره وغزارة ما يورده من الأسماء، فكانوا بين مبهور معجب وبين متشكك حذر.

أما العلماء فقد أخذوا عليه مآخذ عديدة منها: 1- جمعه بين السياسة والدين والدراسة العلمية. 2- وتسخيره العلم والبحث لغايات غير علميّة. 3- سطحيّة نظرته، وبعده عن التحليل، ووقوعه في أخطاء عديدة بسبب التسرّع.

وانتقده زميله هاملتون جبْ GIBB HAMILTON بأن من الصعب وضعَ خطّ فاصل بين دقته العلمية وبين اتجاهاته الشخصيّة وحماسته الذاتية، فقد رفع الحلاّج إلى حدّ نصرنته.

وانتقده إدوار سعيد في تنظيراته وتعميماته الرعناء، ومجافاته التفسير والتحليل حتى غدت بحوثه ركاماً بلا روح، وبأن الزمن تجاوزه لأن العالم الإسلامي يتقدم ويتطور باتجاه العلمانية والتكنولوجيا. وكان عليه أن يساعده على تجاوز جمود الماضي إلى الحداثة المادية الغربية بدلاً من الحفاظ على القيم التقليدية.

وانتقده عمر فروخ والشيخ الإبراهيمي في خلطه بين التصوف والسياسة، وعدَّه بعض العرب والمسلمين طابوراً خامساً للاستعمار.

وانتقده دنيز ماسون D.MASSON وجاك بيرك J.BERQUE في استنتاجاته المتعلقة بفاطمة وسلمان وأهل الكهف.

ورماه علماء الأزهر بعدم فهم الإسلام، واعترضوا على كثير من آرائه، لأن هنالك فرقاً بين الشريعة والتصوف، وأن كثيراً من أشكال التصوف ليس إسلامياً، ورأوا في "البدلية" و"دار السلام" وجهين استعماريين.

وانتُقد بالتركيز على معطيات أهل السنة وإهماله المعطيات الشيعيّة، وتركيزه جهوده في التصوف على الحلاّج وإهماله مَنْ سواه، ولا سيما ابن عربي صاحب وحدة الوجود.

ورفض المسيحيون الكرمليون والدومينيكان أطروحاته حول القرآن والنبوّة والوحي.

وانتقد في أنه كان خادماً للسياسة الاستعمارية والسلطات الحاكمة ولا سيما في مراحله الأولى.

وأنه أراد من خلال الحلاج أن يجذّر في الإسلام ما ليس منه.

وأخيراً لم يكترث الفاتيكان بمنهاجه ولا بنتائج بحوثه، ولكنه ترك له المجال لمتابعة مسيرته واكتفى بالاحتجاج على (البدلية) رسمياً، وطالبه بتقديم إيضاحات عنها.

ولكن هل كانت له إيجابيات؟

الجواب نعم. فقد ألقى أضواء كثيرة على جوانب من التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية وشجّع كثيرين من رجال الدين على القيام بدراسات إسلامية. ودعا إلى المقاربة بين الديانتين العظيمتين، واعتراف كل منهما بالأخرى، والتعاون في سبيل خير الإنسان. ولا يخفى أن هذه الناحية لها الآن حضور على الساحة الإسلامية المسيحيّة.

وشجع على دراسة التصوف الإسلامي، وسدّ فراغاً في الدراسات المغربية، وتأثر بروحانيته وإيمانه أساتذة جامعيون ودارسون عديدون. وكان له إشعاع خاص في إيران والأوساط الشيعيّة والأفغانية التقدمية.

وكان له في نطاق السياسة مواقف إيجابية عديدة، مثل دفاعه عن الإسلام والمسلمين المضطهدين والمحرومين. وقد بيَّنَ خطأ الغرب، ولا سيما فرنسا وإنجلترا، في ازدراء بلاد الشرق الأوسط وشعوبها وطالبهم بالعدل.

وناصَرَ حرّية الجزائر، وعودة الشرعية إلى المغرب، والحركة الغاندية الداعية إلى استقلال الهند.

وتعاطف مع الفلسطينيين واللاجئين العرب، ودعا إلى حلّ سلميّ عادل وأدان الصهيونية، وأكد أن سورية هي المفتاح لحل مشاكل المنطقة بسبب دورها القياديّ القومي. وقاوم محاولات الفرنسة واستلاب الشعوب، ومحو اللغة والتراث والتقاليد والدين في شمالي إفريقية. وتعاطف مع السجناء السياسيين والفقراء والمظلومين في كل مكان، وأدان أساليب العنف والكراهية.

وقد جمع سيد حسين ناصر كل الانتقادات التي وجهت إليه وردّ عليها، وذلك في مقالة له بمناسبة "مرور مائة عام على ولادة ماسينيون" وعنوانها: حضور ماسينيون .

وختاماً، يتبين لنا مما سبق أن ماسينيون كان يبدو أحياناً بهيئة العالم وأحياناً بهيئة رجل الدين وأحياناً في شكل السياسي ويخلط بين هذه الوجوه. ومن هنا كانت خطورة مسيرته.

ولم يستطع التأثير لا في الأوساط المسلمة ولا في الأوساط المسيحية، بل ربما لقي الإنكار من الجهتين من حيث أراد أن يجمع بين الحسنيين.

ومع ذلك يجدر بنا قراءة كلّ ما كتبه وتقويمُه، كما يجب مراجعة كل نتاج المستشرقين والاستفادة من حقائقهم وإمكاناتهم وأحكامهم المنصفة وطرح ما لديهم من المغالطة والزيف.

□□□

اكتشاف رسم
لأحد سيوف النبي (ﷺ)
المعروف (بالصِّمصامة) على أحد الدراهم المملوكية

د. غسان هلال[1]

لقد اكتشفت علـى أحـد الدراهم الأصلية الواضحة والوحيدة للسلطان المملوكي الظاهر بيـبرس، والمضروب في دمشق المحروسة برمضان سنة 667هـ، اكتشافاً هاماً جداً لم يذكره أحد من الباحثين قبل الآن وهو وجود سيف واضح على ظهر الأسد.

أخـذت أبحث في المراجع عن ماهية هذا السيف، فتبين لي من خلال كتب (رسالة الكندي في جواهـر السـيوف) بأنه رسم للسيف اليمني العتيق يدعى (الصَّمصَام). وهو سيف مشهور جداً في التاريخ العربي القديم ومصنع أصلاً من قبل الحميريين (115ق.م- 525م).

ذكـر الفيلسـوف الكـندي في الكتاب المذكور وصفاً مفصلاً (بدون رسم) لشكل السيف اليمني العتـيق[2]، والـذي يتوافق مع شكل سيف الدرهم، أن السيوف اليمنية العتيقة التي يزن الواحد منها

---

(1) طبيب أسنان سوري.

(2) - بعض ما ذكره الكندي في رسالته (جواهر السيوف) عن السيف اليمني العتيق والذي يخص هذا البحث: تقسم السيوف العتيقة "الكريمة" إلى ثلاثة أقسام، أولها وأجودها اليمان، ثم ثانيها القلعي، ثم ثالثها الهندي المسمى الفاقرون. وفي حمير عرفت السيوف اليمانية الشهيرة التي امتازت بمرونتها وحسن صناعتها. ويصف الكندي السيوف اليمانية فيقول: هي جوهر مستطيل معوج، متساوي العقد ليس بعض العقد أكبر من بعض، القد أربع قدود وهي جميع قدود السيف التي طبعت باليمن، ومنها العريض الأسفل المخروط الرأس، المربع السيلان (هو الجزء القائم من نصل السيف) تربيعاً مخروطاً إلى طرف السيلان، ويجري على نصله أربع شطب (ج شطبة: هي القنوات المحفورة على وجهي نصل السيف لتقلل من وزنه وتجعله أكثر قوة وليونة)، فيها المحفور وهو الذي شطبه شبيهة بالأنهار مدورة الحفرة، ومنها ما شطبه ذات زوايا مربعة من داخل الشطب. وتكون هذه الشطب متساوية في وجه السيف وتسمى شهادست، ومنها ذو ثلاث شطب واحدة في الوسط واثنتان في الشفرتين وهي التي تسمى داست، وهذه تسمية الجاهلية، وأشكال هذه على ما صورنا وعلى هذا الشكل صورة (الصمصام). وأكثر السيوف اليمانية يبلغ عرض نصلها ثلاثة أصابع تامة، ويبلغ عرض أقل ما يكون منها اصبعين ونصف اصبع وهي الخفاف ولا يكون عليها شطب وتسمى القبورية، أما العراض فتكون طولها ثلثة أشبار ونصف، وتكون أوزانها ما بين الرطلين

←

ثلاثة أرطال إلا ربع تكون نصالها شديدة الالتواء. وهذا الوصف ينطبق على سيف الدرهم، حيث أن لــه نصلاً شديد الالتواء أيضاً، (الصورة المكبرة جداً والمائلة لخلف الدرهم، وذلك بالنظر إليه بشكل مائل ومن أعلى الرسم إلى أسفله).

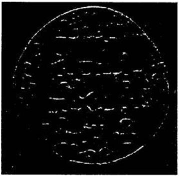


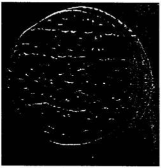
والنصف إلى ثلثة أرطال غير ربع، والذي فيه منها ثلثة غير ربع تكون مضطربة القدود شديدة الالتواء، فإنما تترك مضطربة مخافة أن تدخل النار فينقص أوزانها، وإنما أتمانها بأوزانها.



رسم لأحد أشكال (الصّمصام) حسب وصفهِ الكندي له

رسم لأحد أشكال (الصّمصام) حسب وصف الكندي له





وأود أن ألفت الانتباه إلى أن الكندي أشار أنه يوجد على سيلان السيف اليمني العتيق أربع شطب مدورة متساوية، بينما يوجد على سيلان سيف الدرهم أربع كريات متساوية عوضاً عن أربع شطب مدورة متساوية، لأن النقاش لم يستطع نقش هذه الشطب المدورة المتساوية ضمن (0.5)ملم (وهو عرض سيلان سيف الدرهم). كما أنه لم ينقش طرف السيلان المخروط لعدم وجود مسافة كافية لذلك.

ومن الملاحظ أن الكندي لم يذكر في رسالته أن بداية القسم المعوج من نصل السيف اليمني العتيق مخروط، لبداهة الموضوع لاسيما أنه ذكر أن طرف سيلانه المتصل بالقسم المعوج منه مخروط، لذلك لا بد أن تكون بداية القسم المعوج من نصل السيف اليمني العتيق المتصل بطرف السيلان مخروط أيضاً ليكون السيف متمادياً بين قسميه السيلان والمعوج.

وبعبارة أخرى، لا بد أن يكون هناك تزايد تدريجي في عرض القسم المعوج لاتصال بدايته بطرف السيلان المخروط الضيق.

ويبدو أن هذا التضيق الواقع بين السيلان والقسم المعوج هو الذي يعطي هذا السيف مرونته الكبيرة.

وهذا ينطبق على سيف الدرهم، حيث يلاحظ أن بداية القسم المعوج منه مخروط أيضاً.

يوجد أيضاً خلف رأس الأسد مباشرة، رسم واضح لساق وقدم بشرية، فالصورة أشبه ما تكون برسم لساق وقدم لشخص راكب على الأسد ومتقلداً سيفه.

وبما أن الأسد هو شعار الظاهر بيبرس، فمن المؤكد أن الشخص الذي يركبه متقلداً سيفه هو رسم للظاهر بيبرس نفسه، حيث أن من غير الممكن أن يركب شعاره شخص آخر غيره. وهذا ما كان يرمي إليه النقاش من نقشه، رسماً لساق وقدم بشرية خلف رأس الأسد مباشرة.

وعليه فالسيف الموجود على ظهر الأسد هو رسم لسيف الظاهر بيبرس وهو (الصَّمصام).

ومما يؤكد أن سيف الظاهر بيبرس كان سيفاً يمانياً، ما ذكر في (سيرة الظاهر بيبرس "خمسة

مجلدات"- التي أصدرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب- المجلد الأول ص 775) حين قال الراوي في معرض حديثه عن نزال جرى في حلب بين الأمير بيبرس (أي قبل أن يتسلطن) وأحد الفرسان اللئام (ولما توسط الميدان ولعب بالسيف اليماني، استقبل ذلك الفارس الذي كان نزل إليه، واندفع كأنه الأسد وضربه بالحسام وأطاح رأسه عن الهام.. الخ).

وأورد فيما يلي نبذة عن تاريخ هذا السيف المشهور المأخوذة عن دائرة المعارف الإسلامية جزء 14 ص 333-335، وعن الآثار النبوية لأحمد تيمور ص 26، وعن بعض أصحاب السير النبوية.

الصِّمصامة:

الصِّمصامة بكسر فسكون، ويقال الصِّمصام أيضاً بلا تاء في آخره. سيف الشاعر العربي المقاتل عمرو بن معدي كرب الزبيدي. وذكره بعض أصحاب السير النبوية فيما صار إلى النبي (ص) من السيوف، فعلى سبيل المثال لا الحصر، كابن سيد الناس في (عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ج2، ص 318)، وعلي الحلبي في (السيرة الحلبية، ج2، ص 427). وقد اشتهر بصلابة حده ورهافته، وهو من خيرة سيوف العرب يرتد أصله إلى اليمن وتنسب إليه عراقة في القدم أبعد مما يتصور. ويذكر عمرو نفسه في بيت له يستشهد به كثيراً (ابن دريد ص 311؛ العقد [طبعة سنة 1923م] ج1 ص 46- ج2 ص 70؛ ابن بدرون ص 84؛ تاج العروس ج6، ص 266) أن هذا السيف كان في وقت من الأوقات لابن ذي قيفان من قوم عاد (وهو من عشيرة حميرية)، [انظر Die Arabisch Frage: Hartmann ص 331، 613] ويجعلونه ملكاً من أواخر ملوك حمير من أسرة ذي جدن، على أن المرجح أن الشاعر إنما عنى أن يشير إلى العصر العظيم الذي ظهر فيه سلاحه. وتاريخ الصِّمصامة ووقائعه تاريخ متشعب متشابك، بل إن هذا السيف وقع إبان حياة الشاعر في يد رجل من الأمويين هو خالد بن سعيد بن العاص من صحابة النبي (ص). وقد ذكرت الطريقة التي استحوذ بها خالد على هذا السيف بروايات عدة مختلفة، في ابن الكلبي (في كتاب البلاذري) وأبي عبيدة (في كتاب الأغاني) والزهري (في كتاب ابن حبيش) وسيف بن عمر (في كتاب الطبري) ويذكر سيف، أنَّ خالداً غنمه في القتال بعد هزيمة عمرو بن معدي كرب، الذي اشترك في الفتنة التي أثارها على الإسلام، المتنبئ الأسود العنسي. ويذكر الثلاثة الأولون أن عمراً نفسه أعطاه لخالد فدية لأخته (أو زوجته) ريحانة التي كانت أسيرة في أيدي المسلمين. وقد نظم عمرو قصيدة بهذه المناسبة جرت المصادر العربية على الاستشهاد بها (ابن دريد ص 49؛ لسان العرب ج 15 ص 240... الخ). ولما توفي خالد بن سعيد في وقعة مرج الصفر إبان فتح الشام (عام 14هـ)، انتقل الصِّمصامة إلى ابن أخيه سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص الذي أضاعه عندما كان يدافع عن الخليفة عثمان إبان حصاره في بيته في المدينة (عام 35هـ). وقد عثر عليه بدوي من قبيلة جهينة ووجد معه في عهد معاوية. وأعيد السيف إلى صاحبه الأول، وظل ينتقل من فرد إلى آخر من أسرة بني العاص إلى أن باعه واحد منهم وهو

أيـوب بـن أبــي أيوب حفيد ابن سعيد، للخليفة المهدي نظير ثمانين ألف درهم أو نحوها. ومن ثم احـتفظ بالصمصـــامة أثراً نفيساً بين كنوز العباسيين، واستمرت شهرته في الازدياد، وتغنى بمدحه شـعراء مـثل أبـي الهـول الحميري (الجاحظ: حياة الحيوان ج5 ص 30) وسلم الخاسر. ثم انتقل الصمصـــامة لابـنه الهـادي ثم للرشيد، وفي الكامل لابن الأثير ما يدل على بقائه عندهم إلى زمن الواثـق. وفـي أخـبار المـتوكل أنه كان عنده فدفعه إلى باغر التركي، فقتله باغر به لما غدر به الأتـراك. قال ابن نباته في سرح العيون: ومن عند باغر انقطع خبره. وفي خبر رواه المقريزي في (خططـه ج1 ص 417) أنـه كان بخزانة السلاح الفاطمية بمصر، ثم نهبت وقُسِّمت على الأمراء الذين ثاروا 00000على المستنصر الفاطمي، كبني حمدان وشاور وغيرهم.

وبمـا أنـه كان بهذه الخزانة كما ذكر، فيحتمل أن يكون قد وصل إلى الفاطميين بالشراء، من بعض تجار العراق بعد زمن المتوكل.

من هذه النبذة عن تاريخ الصّمصامة، نجد أنه استقر أخيراً في مصر، وهذا ما يفسر انتقاله إلى الظاهـر بيـبرس، حيـث أن المصادر التاريخية لم تذكر صّمصاماً آخر غير صّمصامة عمرو بن معدي كرب الزبيدي.

وبعـبارة أخـرى، بمـا أن سيف الظاهر بيبرس هو بالتأكيد صّمصام كما بينت سابقاً، وعهد الظاهـر بيبرس جاء بعد عهد المستنصر الفاطمي[3]. ووجد هذا السيف مع الظاهر بيبرس بالقاهرة، أي فـي نفـس المديـنة التـي كانت بها خزانة السلاح الفاطمية، والتي نهب منها هذا السيف وهي بالقاهـرة أيضاً. لذلك لا بد أن يكون الصّمصام الذي وصل إلى الظاهر بيبرس هو صّمصامة عمرو بن معدي كرب الزبيدي، خاصة وأن المصادر التاريخية لم تذكر صمصاماً آخر غيره.

لذلـك فرسـم صّمصـام الظاهر بيبرس، الموجود على ظهر الأسد، هو في الحقيقة رسم لأحد سـيوف النبـي (ص) وهو (الصّمصامة). وهذه هي المرة الأولى التي ينشر فيها رسم لهذا السيف المشهور.

ويعتـبر هـذا الاكتشاف ذو أهمية كبيرة في علم المسكوكات الإسلامية، ويعطي الدرهم الفريد أهمية ومكانة كبيرة، من خلال كشفه عن بعض الآثار النبوية.

□□□

(3) بعد المستنصر الفاطمي جاء الحكم الأيوبي، ومن ثم فترة حكم المماليك، ومنهم الظاهر بيبرس (التحرير).

من أعلام التراث

شمس الدين البرماوي

حياته وآثاره

محمد عدنان قيطاز[1]

***شمس** الدين البرماوي واحد من أعلام القرن التاسع الهجري، سطعت فضيلته العلمية في مصر، وذاعت في بلاد الشام إبان فترة حكم المماليك. وقد شهد له معاصروه بالإمامة والفضل، في الفقه وأصوله، وفي الحديث ومصطلحه، وفي علوم العربية، وتدل آثاره الحسان على علم وفهم، ورواية ودراية، وإتقان وإحسان. فمن هو، وماهي آثاره..؟*

هو محمد بن عبد الدائم بن موسى بن عبد الدائم بن فارس بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النعيمي العسقلاني البرماوي القاهري الشافعي. كنيته أبو عبد الله، ولقبه شمس الدين، وقد غلب عليه حتى عرف بالشمس البرماوي(1).

قيل: كان اسم أبيه "فارساً" فغيّره الشمس البرماوي(2).

ويقول السخاوي محققاً: وسمّى شيخنا جده "عيسى" سهواً(3). في حين توهم ابن العماد الحنبلي وأثبت اسم "عيسى" بدلاً من "موسى" من غير تحقيق، وعنه نقل عمر كحالة في معجمه(4).

كما توهم الشوكاني وسمى جده الخامس "رحمة" بدلاً من "أحمد"، ومن الواضح أن "رحمة" تصحيف "أحمد" وهذا من خطأ الناسخ(5).

وقد دعي الشمس البرماوي بالنعيمي نسبة إلى نعيم المجمر مولى الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه(6)، كما دعي بالعسقلاني نسبة إلى مدينة عسقلان على ساحل بلاد الشام.

غير أنه شهر بالبرماوي نسبة إلى "برمة" من نواحي مصر الغربية(7)، وإليها ينسب طائفة كبيرة من أهل العلم: أمثال: بدر الدين حسن بن علي البرماوي(800هـ)، وفخر الدين عثمان بن إبراهيم البرماوي(816هـ)، ومجد الدين إسماعيل بن أبي الحسن البرماوي(834هـ)، وهؤلاء الثلاثة كانوا معاصرين للشمس البرماوي، وغيرهم كثير(8).

(1) باحث من سورية.

وقد ذكر عبد الله مصطفى المراغي في كتابه "الفتح المبين" أن الشمس البرماوي من أهل دمشق(9)، والصواب ما أثبتناه.

ولادته ونشأته:

ولد الشمس البرماوي في منتصف ذي القعدة من سنة (763هـ/1362م)، في بلدة برمة، بعد ستة شهور من خلافة المتوكل على الله (763-785هـ)، سادس الخلفاء العباسيين الذين سكنوا مصر أيام سلطنة المماليك، وسلطان مصر آنئذ هو المنصور محمد (762-764هـ)، وكانت مقاليد الأمور بيده بوصفه مالكاً للقوة العسكرية، في حين كان الخليفة واجهة لإسباغ الصفة الشرعية على حكم المماليك(10).

ولم تكن "برمة" مسقط رأس الشمس البرماوي سوى بليدة صغيرة، لا تعرف بهارج العواصم، حيث قضى طفولته الأولى في كنف أسرة لا تشكو من عسرة، ولم ترتع في يسار، فأبوه زين الدين عبد الدائم كان مؤدّباً لأطفال البلدة، يعلمهم القراءة والكتابة وعلوم الدين والعربية، مقابل جعالة ينفقها على عياله.

وقد قدّر للشمس البرماوي أن يحظى بنعمة العلم في ظل رعاية أبيه، فحفظ على يديه القرآن الكريم، وبعضاً من كتب العربية والدين، حتى شبّ عن الطوق، وأصبح طالب علم، قادراً على نشدانه في بلد أوسع من "برمة"، فيمم وجهه شطر القاهرة(11).

دخوله القاهرة وشيوخه فيها:

دخل الشمس البرماوي القاهرة، يحمل بين جنبيه قلباً ذكياً، وحافظة واعية، وهمة ودأباً، مع حسن التودد والتواضع وقلة الكلام، وأقبل على حلقات العلم في المساجد وبيوت أهل الفضل، ينهل ويعل ما شاء له الظمأ، طمعاً في تحقيق مطامحه العلمية. وقد أورد له السخاوي والشوكاني وابن العماد الحنبلي والسيوطي عدداً من الشيوخ الذين أخذ عنهم، أو سمع منهم، أو قرأ عليهم، وهم نخبة من رجال عصره. نذكر منهم:

فخر الدين إبراهيم بن إسحاق الآمدي (778هـ)، والبرهان بن جماعة(790هـ)، وكان قاضي مصر والشام، وخطيب الخطباء وكبير الفقهاء، والبدر الزركشي محمد بن بهادر (794هـ)، وإبراهيم بن أحمد التنوخي(800هـ)، شيخ الإقراء ومسند القاهرة، وبرهان الدين إبراهيم بن موسى الأنباسي (801-802هـ)، شيخ الديار المصرية، وابن الملقن عمر بن أبي الحسن (804هـ)، والسراج البلقيني عمر بن رسلان (805هـ)، شيخ الإسلام، وزين الدين العراقي عبد الرحمن بن الحسن (806هـ)، حافظ العصر، وابن الفصيح الصمداني عبد الرحيم بن أحمد (795)هـ، وابن القاري عبد الرحمن بن علي، وابن الشيخة محمد بن علي البرماوي، وآخرين غيرهم من أوعية العلوم والفنون(12).

وبقي الشمس البرماوي مكباً على الطلب، حتى ضاقت به الحال، واغتّم لذلك. فعمل في خدمة بدر الدين محمد بن أبي البقاء (803هـ)، وناب عنه في الحكم، كما ناب عن ابن البلقيني جلال الدين عبد الرحمن (824هـ)، وكان قاضياً جليل القدر، وناب أيضاً عن القاضي تقي الدين محمد بن عبد الواحد الأخنائي (830هـ) (13). ثم أعرض عن ذلك بعد حسن الحال، وصلاح البال، وأقبل على العلم والتدريس والتصنيف، واجتمع طلاب المعرفة في حلقته وحول خوانه، يطعمون من ذا ومن ذا.. علماً وأدماً. وقد ذكر السخاوي أن الشمس البرماوي كان في كل سنة يقسم كتاباً من المختصرات، فيأتي على آخره، ويعمل وليمة(14). وظل كذلك حتى استدعاه نجم الدين عمر بن حجي (830هـ)، إلى دمشق.

الرحلة إلى دمشق:

كانت تربط النجم عمر بالبرماوي صداقة قديمة تعود إلى أيام الدراسة، فقد لازما البدر الزركشي، وتمهّرا به، وحرّرا بعض تصانيفه. وقد أثر عن النجم عمر أنه كان ذا حرمة وإحسان إلى أهل العلم، ولذلك بادر البرماوي إلى إجابة دعوة صديقه، فتوجه إلى دمشق في جمادى الأولى سنة (821هـ)، و التقى النجم عمر، ونزل عنده، فأكرمه، وأحسن مثواه، واستنابه في الحكم والخطابة، ثم ولي إفتاء دار العدل عوضاً عن الشهاب الغزي الذي توفي سنة (822هـ)، وأسند إليه التدريس في الرواحية والأمينية(15)، وعكف عليه الطلبة، فأقرأ التنبيه والحاوي و المنهاج في فروع الشافعية(16)، حتى ذاع صيته، واشتهرت فضيلته(17)، ولكن موت ولده محمد، وجزعه عليه، دفعه إلى الخروج من دمشق، والعودة من حيث أتى، بعد أن أمضى فيها خمسة أعوام(18).

ويشير الباحث الأثري كامل شحادة في بحثه "الترب والمقامات"، إلى أن الشمس البرماوي كان موجوداً في حماة سنة (825هـ)، وفيها أتمّ كتابه "شرح الصدور بشرح زوائد الشذور"، ولكني لم أقع على سند يؤيد ما ذهب إليه(19).

العودة إلى القاهرة:

شد الشمس البرماوي الرحال، وعاد إلى القاهرة في رجب سنة (826هـ)، بعد أن أصاب في الشام خيراً كثيراً. وتصدّى في القاهرة للإفتاء والتدريس والتصنيف، وباشر وظائف الولي العراقي أحمد بن إبراهيم المتوفى سنة ((826هـ)، نيابة عن حفيده، ولبس ذلك تشريفاً، كما أسندت إليه مشيخة المدرسة الفخرية، وآل إليه التفسير في المدرسة المنصورية، وكاد ينازع ابن حجر العسقلاني في تدريس الفقه في المدرسة المؤيدية، ولكن ذلك لم يتمّ، «فأسرّها ابن حجر في نفسه(20).

ولما عاد النجم عمر بن حجي إلى مصر، وأصبح كاتباً للسر في دولة نظام الدين برسباي، استنزل له النجم عمر عن الفخرية والمنصورية، لتنقطع أطماعه عن القاهرة، إلى غيرها من الجهات. والسخاوي الذي يذكر ذلك، لا يشير إلى سبب معين(21)، غير أني أرجح أن ابن حجر

العسقلاني كان وراء ذلك. كما أن ابن العماد الحنبلي لا يأتي على تفصيل ما نحن بصدده، ويكتفي بالقول: وكان بينه وبين ابن حجر وقفة(22). وهذا ما دفع الشمس البرماوي إلى مغادرة القاهرة، والسفر إلى مكة المكرمة ومجاورة بيت الله الحرام.

الرحلة إلى مكة وبيت المقدس:

قصد الشمس البرماوي مكة حاجاً سنة (828هـ)، وبعد أداء الفريضة، ومناسكها، مكث فيها مجاوراً، ينشر العلم، ويلتقي أهل الفضل، ثم عاد إلى القاهرة سنة (830هـ)، ولكن إقامته فيها لم تطل، إذ ما لبث أن توجه إلى بيت المقدس بمسعى صديقه النجم عمر بن حجي للتدريس في المدرسة الصلاحية، وتولي نظرها بعد وفاة شمس الدين بن عطا الهروي سنة (830هـ)(23).

وفاة الشمس البرماوي:

قضى الشمس البرماوي في القدس قرابة سنة، يقرئ ويصنف، فانتفع بعلمه شداة المعرفة من عالمين ومتعلمين، وحصلت له سعة في الرزق، ولم يزل قائماً في المدرسة الصلاحية برغم الضعف الذي لحقه بسبب القرحة، وكان يقول في مرضه: عندما عشنا متنا.

وقد أدركته المنية يوم الخميس الثاني عشر من جمادى الآخرة سنة (831هـ/1428م)، عن عمر حافل يقارب الثامنة والستين، ودفن في القدس بتربة ماملا، بجوار الشيخ أبي عبد الله القرشي(24)، وكانت وفاته في خلافة المعتضد بالله، أيام دولة نظام الملك برسباي(25).

تلامذته وأقوال بعض العلماء فيه:

لم تغب شمس المعرفة بموت الشمس البرماوي، فقد حمل تلامذته من بعده فيضاً من علمه، يتوارثه العلماء جيلاً بعد جيل، في القاهرة، ودمشق، ومكة، والقدس، وفي كل مكان نزل به، من أمثال: قاضي الشام محمد بن إسماعيل الوفائي(864هـ)، والشرف المناوي يحيى بن سعد (853هـ)، ومحمد بن عبد الصمد السكسكي اليمني (854هـ)، والقاضي علي بن أحمد اقبرس (862هـ)، والجلال المحلي محمد بن أحمد (864هـ)، وعبد القادر بن أبي القاسم العبادي (880هـ)، وآخرين غيرهم أتت على ذكرهم كتب التراجم(26). وأورد له صاحب صبح الأعشى إجازة لولده نجم الدين محمد القلقشندي بكتاب المنهاج للنووي في سنة (813هـ)(27).

وقد أثنى على الشمس البرماوي نفر من أهل العلم، وأصحاب التراجم، ممن عاصره، أو جاء بعده. نذكر منهم: الحافظ تاج الدين ابن الغرابيلي(835هـ)، وكان معاصراً له، وشمس الدين السخاوي(902هـ)، وهو ممن جاء بعده.

يقول الحافظ ابن الغرابيلي: "هو أحد الأئمة الأجلاء، والبحر الذي لا تكدره الدلاء، فريد دهره، ووحيد عصره، ما رأيت أقعد منه بفنون العلوم، مع ما كان عليه من التواضع والخير(28)".

ويقول السخاوي: "كان إماماً، علامة في الفقه، وأصوله، والعربية وغيرها، مع حسن الخط

والنظم، والتودد، ولطف الأخلاق، وكثرة المحفوظ، والتلاوة، والوقار والتواضع، وقلة الكلام"(29).

آثاره العلمية:

تـرك الشمس البرماوي مجموعة من التصانيف وصل إلينا قسم منها، وتفرق الباقي شذر مذر، بعضـها في الحديث النبوي والفقه على مذهب الإمام الشافعي، وبعضها في علوم العربية والتاريخ، مـنها ما هو تأليف، ومنها ماهو شرح وتعليق وتلخيص. وفيها أراجيز منظومة تسهيلاً لحفظها على طلـبة العلـم. وقد وقفت على ذكر بعض منها في مظانها، ولم أقف على ذكر بعضها الآخر. وبلغ مجموع ما أحصيته من تصانيف الشمس البرماوي أربعة وعشرين كتاباً.

وقـد حظيت مؤلفاته باهتمام معاصريه، فأكبوا عليها دراسة ونقداً، وحفظاً وشرحاً، ويذكر ابن العمـاد الحنبلي أن جمال الدين محمد بن أحمد الشهير بابن علي بافضل السعدي الحضرمي (903 هـــ)، قـد شـرح "البرماوية" غير أن ابن العماد لا يذكر واحداً من مؤلفات البرماوي يحمل اسم "البرماوية"(30). ولكني أميل إلى القول إنها "الألفية في أصول الفقه" التي لم يسبق إلى مثل وضعها كما سيأتي بعد قليل.

أما مؤلفات البرماوي التي وقفت عليها فهي:

آ. في الحديث الشريف:

1 ــ اللامع الصبيح على الجامع الصحيح:

وهـو شرح الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله بن إسماعيل الجعفي البخاري (256هـ). قال عـنه حاجـي خليفة: "وهو شرح حسن في أربعة أجزاء، ذكر فيه أنه جمع بين شرح الكرماني(31) باقتصـار، وبيـن التنقـيح(32) بإيضاح وتنبيه. ومن أصوله مقدمة فتح الباري، ولم يبيض إلا بعد موته، وتداوله الفضلاء مع مافيه من إعواز(33)".

وقـد أتى على ذكره باسم "شرح البخاري" كل من السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب، وأشار إليه صاحب الأنس الجليل، بينما يسميه محمد نوري باشا الكيلاني في تاريخ المعتبر "اللامع الصحيح في الجامع الصحيح"، وكذلك البغدادي فـي هديـة العارفيـن، وكحالة في معجم المؤلفين، والزركلي في الأعلام، وقال: منه الجزء الأول مخطـوط، فـي حين يشير بروكلمان في تاريخه إلى وجود أربع نسخ خطية في نور عثمان وآيا صوفيا ومكتبة الزيتونة وبشاور(34).

2 ــ ثلاثيات البخاري:

ثلاثـيات الـبخاري أحاديـث متصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم بثلاثة رواة، وتنحصر في "صحيح البخاري" في اثنين وعشرين حديثاً. وقد نظم الشمس البرماوي ذلك، وأشار إلى هذا النظم

صاحب الأنس الجليل، والبغدادي في هدية العارفين(35).

3 ــ شرح ثلاثيات البخاري:

ذكره الزركلي في الأعلام، وأشار إلى وجوده مخطوطاً(36).

ب. الفقه:

4 ــ النبذة الزكية في القواعد الأصلية:

وهي مقدمة فقهية جمعها خالية عن الخلاف والدليل، وقد أشار إليها حاجي خليفة في كشف الظنون، والبغدادي في إيضاح المكنون، وفي هدية العارفين(37).

5 ــ ألفية في أصول الفقه:

يذكر صاحب كشف الظنون، والبغدادي في هدية العارفين.. أن الشمس البرماوي نظم "النبذة الزكية في القواعد الأصلية"، ويشير صاحب كشف الظنون إلى أن أولها قوله:

بسم الحميد قال عبد يحمد...

ويسميها "ألفية في أصول الفقه". وقد ذكرها السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، وصاحب الأنس الجليل، وصاحب شذرات الذهب... وقال: لم يسبق إلى مثل وضعها. كما ذكرها السيوطي في حسن المحاضرة(38).

وقد نالت هذه الألفية اهتمام أهل العلم، فشرحها العلماء، وحفظها طلابهم، ويذكر صاحب الأنس الجليل أن لعماد الدين إسماعيل بن إبراهيم بن شرف (852هـ)، وكان معيداً في المدرسة الصلاحية ببيت المقدس ــ توضيحاً عليها حسناً مفيداً(39).

6 ــ النبذة الألفية في الأصول الفقهية:

هذه النبذة هي شرح "الألفية في أصول الفقه"، والشرح حافل، يقع في مجلدين، استمد أصوله من "البحر في الأصول"، لشيخه البدر الزركلي(794هـ).

وقد ذكر الشرح صاحب شذرات الذهب، وجاء فيه: "وكان يقول: أكثر هذا الكتاب هو جملة ما حصلت في طول عمري". كما ذكره السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، وصاحب الأنس الجليل، وصاحب كشف الظنون، والبغدادي في إيضاح المكنون، وفي هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين(40).

ويسميه الزركلي في الأعلام: "الفوائد السنية في شرح الألفية"، ويشير إلى وجوده مخطوطاً. وقد توهم صاحب هدية العارفين فجعل "الفوائد السنية"، كتاباً آخر(41). والصواب غير ذلك، فهما كتاب واحد في شرح الألفية.

7 ــ شرح خطبة المنهاج للنووي:

منهاج الطالبين كتاب في فروع الشافعية للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (676هـ)، وقد شرح البرماوي خطبة المنهاج في مجلد كبير، ذكر ذلك البغدادي في هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين(42).

8 ــ منهج الرائض بضوابط في الفرائض:

منظومة في الفقه الشافعي، ذكرها السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، والزركلي في الأعلام باسم "منظومة في الفرائض"، أما حاجي خليفة في كشف الظنون فيسميها "منهج الرائض بضوابط في الفرائض". ويذكرها البغدادي في هدية العارفين باسم "منهج الرائض وضوابط علم الفرائض". وتوهم كحالة في معجم المؤلفين فأسماها "مبهج الرائض بضوابط الفرائض"، وهذا تصحيف أو سهو من الناسخ، أو الطابع، والصواب "منهج...."، وقد أشار كحالة في معجمه إلى شرحها بقوله: كلاهما له(43).

9 ــ شرح منهج الرائض في الفرائض:

ذكر صاحب كشف الظنون هذا الشرح في صدد حديثه عن المنظومة المذكورة آنفاً، ويبدو أنه اطلع على "شرح منهج الرائض"، بدليل قوله: "أوله: الحمد لله وبه نستعين". ويذكره البغدادي في هدية العارفين باسم "شرح منهج الرائض في الفرائض"(44).

10 ــ جمع العدة لفهم العمدة:

العمدة كتاب في فروع الشافعية للإمام أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي(507هـ)، وقد شرحه كثيرون منهم الشمس البرماوي، ويسمي السخاوي شرحه في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، والسيوطي في حسن المحاضرة باسم "شرح العمدة"، في حين يسميه صاحب الأنس الجليل، والبغدادي في هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين، باسم "جمع العدة لفهم العمدة"(45).

ويذكر هذا الشرح أيضاً صاحب كشف الظنون، ويشير إلى وجود مختصر له مع زيادات يسيرة لإمام الكاملية محمد بن محمد القاهري(874هـ) (46).

ويبدو أن البرماوي في شرحه قد اعتمد على شرح شيخه سراج الدين عمر المعروف بابن الملقن (804هـ)، فأخذ منه ما أخذ، وأضاف إليه ما أضاف، من غير إفصاح بذلك، حتى إن عمله لم يقع موقع الرضى من شيخه ابن الملقن، فانتقد عمله، وعابه عليه (47).

11 ــ منظومة في أسماء رجال العمدة:

ذكرها السخاوي في الضوء اللامع، وأشار إليها صاحب الأنس الجليل(48).

12 ــ شرح المنظومة:

تفرد السخاوي بذكر شرح المنظومة المذكورة آنفاً(49).

13 ــ شرح البهجة الوردية:

البهجة الوردية كما هو مذكور في كشف الظنون منظومة فقهية في فروع الشافعية، تقع في خمسة آلاف بيت، نظمها عمر بن مظفر المعروف بابن الوردي (749هـ)، وللمنظومة شروح، أورد بعضها صاحب كشف الظنون، ولم يذكر بعضها الآخر(50).

ويعد صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع، "البهجة الوردية"، من مؤلفات البرماوي، والراجح عندي أنها "شرح البهجة الوردية"(51).

14 ــ تلخيص المهمات للأسنوي:

المهمات على الروضة كتاب في فروع الشافعية من تأليف جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (772هـ)، وقد قام الشمس البرماوي بتلخيص المهمات، ذكر ذلك صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع، وصاحب شذرات الذهب(52).

15 ــ تلخيص التوشيح:

كما قام البرماوي بتلخيص التوشيح، وهو من تصنيف تاج الدين عبد الوهاب السبكي (771 هـ)، وقد تفرد بذكره صاحب شذرات الذهب(53).

16 ــ تلخيص قوت القلوب:

ذكره البغدادي متفرداً في هدية العارفين، وإيضاح المكنون(54).

ج. النحو:

17 ــ شرح اللمحة البدرية في علم العربية:

اللمحة البدرية مختصر في النحو لأبي حيان الأندلسي (745هـ)، ولها عدة شروح، ويذكر صاحب كشف الظنون شرحاً منها للبرماوي، أوله: "الحمد لله حمد من أناب إلى ربه"، كما ذكره البغدادي في هدية العارفين(55).

18 ــ شرح لامية الأفعال:

لامية الأفعال لابن مالك الطائي (672هـ)، وهي منظومة على رويّ اللام والبحر البسيط، وتقع في أربعة عشر بيتاً في أبنية الأفعال. وقد شرحها الشمس البرماوي، ذكر ذلك صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع، وصاحب شذرات الذهب(56).

19 ــ شرح الصدور بشرح زوائد الشذور:

استدرك الشمس البرماوي على ابن هشام الأنصاري (761هـ)، في شذور الذهب متناً وشرحاً. وقد ذكر الشرح صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع باسم "زوائد الشذور"،

ويسميه الزركلي في الأعلام "شرح الصدور بشرح زوائد الشذور".(57).

ويشير فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية ـ النحو)، إلى وجود نسخة خطية حديثة، تاريخها 1320هـ، وتحمل رقم (8866) ـ عام (58). وفي مكتبة الشيخ إبراهيم الحافظ ـ وهو عالم حموي من أعلام القرن التاسع عشر ـ نسخة قديمة يرجع تاريخها إلى سنة 835هـ، أي بعد وفاة البرماوي بأربع سنوات، وفي مكتبتي نسخة مصورة عنها. وهناك نسخة ثالثة بخط الشيخ إبراهيم الحافظ، تاريخها (1259هـ)، وقد قمت بتحقيق هذا الكتاب، وهو الآن قيد الطبع.

د. التاريخ:

20 ـ أشار صاحب الضوء اللامع إلى أن الشمس البرماوي اختصر السيرة النبوية، ولكنه لم يذكر الأصل الذي اعتمد عليه في اختصار السيرة، وقد أتى على ذكر المختصر، صاحب البدر الطالع، وصاحب شذرات الذهب، وصاحب هدية العارفين(59).

21 ـ حاشية على مختصر السيرة النبوية:

ذكر صاحب الضوء اللامع أن الشمس البرماوي كتب على مختصر السيرة حاشية، ومثله ذكر صاحب هدية العارفين(60).

22 ـ الزهر البسام فيما حوته عمدة الأحكام من الأنام:

الكتاب أرجوزة في التاريخ، ابتدأ فيه بالنبي عليه السلام، وثنّى بخلفائه الأربعة، وجعل الباقي من أسماء الرجال مرتباً على حروف المعجم، وقد رمز الشمس البرماوي في الأرجوزة إلى الوفاة بالحروف، وإلى العمر بالكلمة. وأولها:

الحمد لله على ما أنعما...

ذكر ذلك صاحب كشف الظنون متفرداً(61)..

23 ـ سرح النهر بشرح الزهر:

قام الشمس البرماوي بشرح أرجوزة "الزهر البسام...". ويسميه حاجي خليفة في كشف الظنون "سرح النهر بشرح الزهر"، وفيه إشارة إلى سنة تأليفه، وهي سنة 796هـ، في حين يسميه صاحب هدية العارفين بإعجام السين، أي "شرح النهر...". وهذا وهم من الناسخ أو الطابع(62).

هـ. العروض والقوافي:

24 ـ المقدمة الشافية في علمي العروض والقافية:

تفرد الزركلي في الأعلام بذكر هذا الكتاب، وأشار إلى أنه مخطوط(63).

***

تلكم هي آثار الشمس البرماوي التي وقعت عليها في كتب التراجم وغيرها من المظان التي عدت إليها في أثناء إعداد هذا البحث. ولعل هناك مؤلفات أخرى لم أقع عليها، أو لم يذكرها أصحاب التراجم، والنقص من طبيعة البشر، والكمال لله وحده..

....

■ حواشي البحث:

(1) ــ انظر الضوء اللامع 7: 281 والبدر الطالع 2: 180 وشذرات الذهب 7: 197. وحسن المحاضرة 1: 439 والمعتبر (مخطوط) 2: 25 والأنس الجليل 2: 112.

(2) ــ الضوء اللامع 7: 281.

(3) ــ المرجع السابق 1: 5 وقوله "شيخنا" المراد به ابن حجر العسقلاني.

(4) ــ شذرات الذهب 7: 197 ومعجم المؤلفين 10: 132.

(5) ــ البدر الطالع 2: 180.

(6) ــ نعيم المجمر: هو نعيم بن عبد الله مولى عمر بن الخطاب، وإنما قيل له ذلك لأنه كان يأخذ المجمر قدام عمر بن الخطاب إذا خرج إلى الصلاة في شهر رمضان، أي يبخره بالطيب، وقد صحب نعيم المجمر أبا هريرة عشرين سنة، وكان يروي عنه، وروى عنه مالك بن أنس وغيره. [انظر مشاهير علماء الأمصار: 354 والأنساب 11: 114، واللباب في تهذيب الأنساب 3: 168، والإكمال 7: 227. ولسان العرب ــ مادة: جمر].

(7) ــ برمة (بكسر الباء) بليدة ذات سوق في كورة الغربية من أرخى مصر، في طريق الاسكندرية من الفسطاط [مراصد الاطلاع: 1: 189]. والنسبة إليها برميّ، غير أن العامة ــ فيما يبدو ــ كانت تلفظها: بالألف الممدودة بدلاً من الهاء في آخرها، لذلك عرف صاحب الترجمة بالبرماوي، قياساً على من يقول: مكاوي نسبة إلى مكة، والصواب: مكي.

(8) ــ شذرات الذهب 6: 364 و7: 121 و208.

(9) ــ الفتح المبين في طبقات الأصوليين: 3: 29.

(10) ــ الضوء اللامع 7: 281 والبدر الطالع 2:180 وشذرات الذهب 7 :197. وتاريخ الخلفاء : 503 وحسن المحاضرة 1: 439 والأنس الجليل 2: 112.

(11) ــ الضوء اللامع 7: 281.

(12) ــ البدر الطالع 2: 180. والضوء اللامع 7: 281، وشذرات الذهب 7: 197، وحسن المحاضرة 1 : 439.

(13) ــ الضوء اللامع 7: 281. وشذرات الذهب 7 : 195.

(14) ــ الضوء اللامع 7: 281.

(15) ــ الرواحية والأمينية مدرستان للشافعية في دمشق، الأولى شرقي مسجد ابن عروة بالجامع الأموي، والثانية قبلي باب الزيادة المعروف بباب القوافين من أبواب الجامع الأموي [خطط دمشق 6: 76-79].

(16) ــ التنبيه للشيخ ابراهيم بن علي الفقيه الشيرازي (476هـ)، وهو أحد الكتب الخمسة المشهورة المتداولة بين الشافعية، والحاوي الصغير للشيخ نجم الدين عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني (665هـ)، أما منهاج الطالبين فهو للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (676هـ)، [انظر كشف الظنون: 1: 492 و2: 626].

(17) ــ الضوء اللامع 7: 281.

(18) ــ المرجع السابق.

(19) ــ مجلة الحوليات السورية ــ المجلد 25 : 164.

(20) ـ الضوء اللامع 7: 281. و شذرات الذهب 7: 173.

(21) ـ الضوء اللامع 7: 281.

(22) ـ شذرات الذهب 7: 197.

(23) ـ الضوء اللامع 7: 281. و شذرات الذهب 7 : 197 و البدر الطالع 2 :180. والأنس الجليل 2: 112.

(24) ـ هو الزاهد محمد بن أحمد بن إبراهيم الأندلسي الصوفي، أحد العارفين وأصحاب الكرامات والأحوال، توفي سنة 599هـ. من كلامه: من ملك الأشياء ولم تملكه، تصرّف فيها بالخلافة، واسترقّها بالعبودية. [شذرات الذهب 4: 342، وتتمة المختصر 2: 181].

(25) ـ الضوء اللامع 7: 281. و شذرات الذهب 7: 197، و البدر الطالع 2: 180. وفي الأنس الجليل 2: 112 (يوم الخميس ثالث شهر جمادى الآخرة).

(26) ـ شذرات الذهب 7: 265 ـ 278 ـ 301. والضوء اللامع 7: 115. و8: 58.

(27) ـ صبح الأعشى 14 : 329.

(28) ـ شذرات الذهب 7: 197.

(29) ـ الضوء اللامع 7: 281.

(30) ـ شذرات الذهب 7: 19.

(31) ـ هو الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري لمصنفه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني المتوفى سنة 796هـ. [كشف الظنون 1: 546 و2: 1521].

(32) ـ التنقيح في شرح الجامع الصحيح، وهو شرح مختصر للبدر الزركشي محمد بهادر المتوفى سنة 794هـ[كشف الظنون: 1: 549].

(33) ـ الضوء اللامع 7: 281. وكشف الظنون 1: 547، والمعتبر (مخطوط) 2: 52.

(34) ـ الضوء اللامع 7: 281. و البدر الطالع 2: 180 وشذرات الذهب 7: 197. والأنس الجليل 2: 112. والمعتبر (مخطوط) 2: 52.

وهدية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10: 132. والإعلام ـ مادة: محمد وتاريخ بروكلمان 3: 177.

(35) ـ الأنس الجليل 2: 112. وهدية العارفين2: 186.

(36) ـ الأعلام ـ مادة :محمد.

(37) ـ كشف الظنون 2: 1923 وإيضاح المكنون 2 : 618 و هدية العارفين 2: 186.

(38) ـ البدر الطالع 2: 181. والأنس الجليل 2: 112. وشذرات الذهب 7: 197، والضوء اللامع 7: 82. وحسن المحاضرة 1: 439 وكشف الظنون 1: 157 و2: 1923 وهدية العارفين 2: 186.

(39) ـ الأنس الجليل 2: 181.

(40) ـ شذرات الذهب 7: 197، والضوء اللامع 7: 282. والبدر الطالع 2: 181، والأنس الجليل 2: 112، وكشف الظنون 1: 157، و 2: 1923، وإيضاح المكنون 2: 617 وهدية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10: 132.

(41) ـ هدية العارفين 2: 186، والأعلام ـ مادة : محمد.

(42) ـ هدية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10: 132.

(43) ـ الضوء اللامع 7: 282 ، والبدر الطالع: 2: 181 والأعلام ـ مادة : محمد، وكشف الظنون 2: 1881، وهدية العارفين 2: 186 ومعجم المؤلفين 10: 132.

(44) ـ كشف الظنون 2: 1881 وهدية العارفين 2: 186.

(45) ـ الضوء اللامع 7: 281 والبدر الطالع 2: 181، وحسن المحاضرة 1: 439، وهدية العارفين: 2 : 186، ومعجم المؤلفين 10: 132.

(46) ـ كشف الظنون 2: 1170.

(47) ـ الضوء اللامع 7: 281.

(48) ـ الضوء اللامع 7: 281. والأنس الجليل 2: 112.

(49) ـ الضوء اللامع 7: 281.

(50) ـ كشف الظنون 1: 259 –627.

(51) ـ الضوء اللامع 7: 281. والبدر الطالع 2: 181.

(52) ـ الضوء اللامع 7: 281. والبدر الطالع 2: 181. وشذرات الذهب 7: 197.

(53) ـ شذرات الذهب 7: 197.

(54) ـ هدية العارفين 2: 186 وإيضاح المكنون 2: 617.

(55) ـ كشف الظنون 2: 1561 وهدية العارفين 2: 186.

(56) ـ الضوء اللامع 7: 281. والبدر الطالع 2: 181. وشذرات الذهب 7: 197.

(57) ـ الضوء اللامع 7: 281. والبدر الطالع 2: 181. والأعلام ـ مادة: محمد.

(58) ـ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية ـ النحو): 303، وما تلاها..

(59) ـ الضوء اللامع 7: 281. والبدر الطالع 2: 181. وشذرات الذهب 7: 197. وهدية العارفين.

(60) ـ الضوء اللامع 7: 281. وهدية العارفين: 2: 186.

(61) ـ كشف الظنون: 2: 958 –959.

(62) ـ كشف الظنون 2: 959 وهدية العارفين.

(63) ـ الأعلام ـ مادة: محمد.

■ مراجع البحث ومصادره:

آ ـ الخطية:

(1) ـ تاريخ المعتبر بتتمة المختصر: نوري باشا الكيلاني ـ محفوظ لدى حفيده محمد صادق الكيلاني.

ب ـ المطبوعة:

(1)ـ الأعلام: خير الدين الزركلي ـ الطبعة الثانية.

(2) ـ الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب [ج7]: الأمير الحافظ ابن ماكولا (475هـ) ـ تحقيق نايف العباس ـ بيروت.

(3) ـ الأنس الجليل بتاريخ القدس وا لخليل: مجير الدين الحنبلي ـ عمان 1975.

(4) ـ الأنساب [ج11] : عبد الكريم بن محمد السمعاني (562هـ)، ـ تحقيق رياض مراد ومطبع الحافظ ـ الطبعة الأولى 1984.

(5) ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: اسماعيل باشا البغدادي ـ الطبعة الثالثة ـ طهران 1378هـ.

(6) ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: القاضي محمد بن علي الشوكاني ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة 1348هـ.

(7) ـ تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان ـ ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ـ دار المعارف بمصر 1962.

(8) ـ تاريخ الخلفاء : جلال الدين السيوطي (911 هـ)، ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة 1964.

(9) ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي (911هـ)، ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ 1967.

(10) ـ خطط الشام: محمد كرد علي ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت 1983.

(11) ـ شذرات الذهب : ابن العماد الحنبلي ـ القاهرة 1350هـ.

(12) ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد بن علي القلقشندي ـ تحقيق محمد حسين شمس الدين بيروت 1987.

(13) ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس

الدين السخاوي (902هـ) ــ القاهرة 1355.

(14) ــ الفتح المبين في طبقات الأصوليين : عبد الله مصطفى المراغي ــ الطبعة الثانية ــ بيروت 1974.

(15) ــ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية ــ النحو): أسماء الحمصي ــ مطبوعات مجمع اللغة العربية ــ دمشق 1973.

(16) ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة ــ الطبعة الثالثة ــ طهران 1378هـ.

(17) ــ اللباب في تهذيب الأنساب [ج3]: ابن الأثير الجزري (606) هـ ــ دار صادر ــ بيروت.

(18) ــ لسان العرب: ابن منظور (711هـ)، نشرة المطبعة السلفية ــ القاهرة 1348هـ.

(19) ــ مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع: عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي (739هـ) ــ تحقيق علي محمد البجاوي ــ نشرة دار المعرفة ــ بيروت.

(20) ــ مشاهير علماء الأمصار: محمد بن حبان البستي ــ تحقيق: م.فلايشهمر ــ القاهرة ــ 1959.

(21) ــ معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة ــ دمشق 1957.

(22) ــ هدية العارفين : اسماعيل باشا البغدادي ــ استانبول 1951.

ج ــ الدوريات:

(1) ــ مجلة الحوليات السورية ــ المجلد 25 لعام 1975.

□□□

جبل التوباد

الإبداع على الإبداع

عبد الكريم محمد حسين

تتناول هذه المحاولة مسألة مهمة، ألا وهي مسألة الإبداع على الإبداع في موضوع محدد هو مشهد مجنون بني عامر، وقد وقف أمام جبل التوباد أحد جبال بني عامر، فهاجت فيه الذكريات وتحركت فيه نوازع الشعر ودوافعه، فقال أبياتاً سنذكرها بعد قليل، ثم مرت قرون طويلة على هذه التجربة التي سجلها مجنون بني عامر، فجاء أمير الشعراء العرب في مطلع القرن العشرين أحمد شوقي (1868-1932م= 1285- 1351هـ) ونظر في إبداع مجنون بني عامر: (-68هـ= 688م) في سياق بحثه عن إعادة صياغة حياة المجنون صياغة جديدة تليق بالفن المسرحي، كما عاد إلى أشعاره فصاغها صياغة جديدة تقرِّب اللغة القديمة من الناس، وتكشف عن عبقرية شوقي في تمثل الحياة التي عاشها مجنون بني عامر في تلك العهود البعيدة، وتظهر بإعادة إبداع ما أبدعه المجنون عبقرية شوقي في نقده الخفي لنظرة المجنون، وإصلاح نظرته بما يجب أن يكون، وإضافة أشياء لم يكن المجنون قد قالها أو فعلها، فكأن شوقياً أراد أن يجعل للمجنون عقلاً سوى عقله الذي عاش فيه، ذلك أن الفن اختيار، وتغيير للواقع بالزيادة أو النقصان، فماذا قال المجنون؟ وماذا فعل شوقي؟ وكيف عبر كل منهما عن المشهد، ومن كان أكثر تأثيراً في المتلقي؟ ومن كان معبراً عن الحقيقة أكثر من الآخر من الوجهة الجمالية؟!!

قبل الإجابة عن التساؤلات السابقة لا بد من توضيح منهج معالجة الموضوع، ذلك أن المنهج يقيد المطلق، ويحدد الخطوات العملية للمعالجة، ويكشف عن خطة البحث، وأفكاره الأساسية، ليكون المتلقي شريكاً في البحث، وليكون مراقباً لمواضع كسر الخطة والمنهج، وليلتمس العذر للخيبة في الوصول إلى الحقيقة المرجوة، بشيء من الأخطاء المتعلقة بالمادة المعروضة، أو بالمنهج المتبع، أو بالدارس الذي خابت فطنته في حسن التمثل والاستخدام.

في هذه المقالة محاولة للحديث عن ظاهرة الإبداع على الإبداع في إطار موضوع واحد، لم نجمع له كل ما قاله المجنون في جبل التوباد في مواضع شتى من ديوانه، على قراءة لها، وذلك لتقديري أن شوقياً كان يتحدث بلسان المجنون في موضع محدد سأثبته موضوعاً للموازنة بين ما

قاله المجنون وما قاله شوقي.

وجعلت كلام المجنون هو الإبداع الأول في العنوان لأنه كان سابقاً في الزمان، ولأن شوقياً تبع لـه، وهـو الأصل في قوله، والمصدر الذي صار منه، وصال له، من غير أن يحمل لفظ (الأول) دلالة سوى دلالته على السابقة الزمنية، والتجربة الإبداعية الحية.

وغرض هذه المقالة أن تنفي صفة المحاكاة العمياء عن عمل شوقي في هذه المسرحية، وإثبات صـفة الإبداع لعمله الشعري، وتخيرت مشهداً واحداً للدلالة على قولي، وتركت للباحثين المختصين بشـوقي البحث في حقيقة ما جئت به وقبوله أو رده، وسميت عمل شوقي إبداعاً، ولم أرض ركوب موجـة المصطلحات الوافدة كقولهم التناص عند شوقي، ذلك أنه كان يتناول نصوصاً للمجنون ويعيد صـياغتها فـي ضوء سبك حياته أو حبكها في حكاية مسرحية، لكنه لم ينقلها بنصها وحرفها، ولم يحفظ لها جوهر معناها من التغيير على يديه، ولم يترك للمجنون أسلوبه في قول الشعر وإبداعه من جهة التعبير عن خياراته في اللغة والقيم التعبيرية والقيم الشعورية.

ولـم أجـد مصطلحات النقاد القدامى لمثل هذه الحال مناسبة، كالتضمين أو السرقة، أو توارد الخواطـر، لاخـتلاف طبيعة الفن المسرحي الشعري عما ذكر آنفاً، وكان الفضل لشوقي في مصر بفـتح بوابات هذا الفن ليدخل نطاق الفنون الأدبية للأدب العربي، ولا سيما الشعر المسرحي، فليس لدينا فن للشعر المسرحي راقٍ قبل شوقي، وقلَّ من كتب برتبته في هذا الفن من بعده.

مـا تقدم يجعل المسألة معقدة، فالنص من جهة جزء من فن مسرحي، ومن جهة أخرى هو فن شعري، ومن جهة ثالثة يتناول موقفاً تاريخياً يعد جزءاً من السيرة الذاتية للشاعر مجنون ليلى، ومن جهة رابعة تحول هذا اللون الفني إلى محض سيرة يكتبها شخص آخر هو شوقي، زاعماً أن ما جاء بـه هـو مـا قاله المجنون للجبل، وجعل المجنون قناعاً له ليقول على لسانه ما يشاء، جاعلاً شعره وثـيقة تاريخية تحمل النقول والمواقف والأقوال محملاً علمياً من جهة، ومنحى فنياً من جهة أخرى؛ لأنـه حمـل شعراً ولم يرض به فأعاد صياغته مرة ثانية، مما يعني أنه نقد ما جاء به المجنون من إيجـاز ولمح، وخرج من الإشارة إلى البوح، ومن الصمت إلى الكلام، ومن البكاء إلى الإبداع، مما يجعـل الأسـئلة والتسـاؤلات تنصب انصباباً حول حقيقة ما قدمه شوقي، وموقع الإبداع في عمله، ويقتضـي إثبات نص المجنون وكلامه في جبل التوباد، وتحليله، والارتقاء إلى قول شوقي وتحليله، ثم عَقد الموازنة بين صورة جبل التوباد وذكريات المجنون، بينه وبين شوقي.

فغاية البحث في هذا الموضوع مزدوجة فهي علمية وتعليمية على طريقة المتون القديمة، وهي جمالـية تسـعى لاقتناص المتعة بتحليل الموقف والصورة، وملاحظة مكونات النصين الجمالية بين المطابقـة والمخالفـة، مما يوجب قراءة النص الأول للمجنون، وتحليله، والانتقال بعد ذلك لملاحظة إعادة تكوين المشهد عند شوقي بعد قراءة المشهد الشعري، وتحليله.

نص مجنون بني عامر:

نثبت روايتين للنص: الأولى أوردها أسامة بن منقذ مشفوعة بخبر الأبيات الكاشف عن مناسبتها عند المجنون، مما يشدنا إلى سياق الأبيات في حياة المجنون، ويعين على تمثل الموقف والحال التي كان يحياها المجنون نفسه لحظة إبداع الأبيات، وهذا يعطي المناسبة قيمة علمية ونفسية، ويجعلها قرينة مساعدة على ترجيح بعض المعاني على بعض بالنظر إلى أن المناسبة قرينة سياقية مرجحة.

والثانية: رواية ديوان المجنون نفسه.

"روي أن المجنون قيس بن الملوح لما اختل عقله [وفي بعض المطبوع: لما اختبل في عقله، وهو أرجح][1] كان يخرج فيأتي الشامَ، فيقول: أين أرض بني عامر؟! فيقال له: أين أنت من أرض بني عامر؟!! عليك بنجم كذا فسِرْ عليه، فينصرف، ويسير حتى يأتي أرض بني عامر، فيقف عند جبل يقال له: التوباد- ويروى: التَوباذ، وعندما رأى هذا الجبل قال هذه الأبيات:

وأجهشتُ للتوبادِ لما عرفتُهُ ... وكبَّرَ للرحمنِ حين رآني

فأذريتُ دمعَ العينِ لما رأيته ... ونادى بأعلى صوته فدعاني

فقلتُ لهُ: أينَ الذينَ عهدتهمْ ... حواليكَ في أمنٍ وخفضِ مكانِ

فقالوا: مضوا، واستودعوني ديارهمْ ... ومَن ذا الذي يبقى على الحدثانِ[2]

هذا مشهد رسمه قيس بالكلمات الشعرية، وأعطاه راويه صورة القص، فروى أن المجنون جاء الشام، فسأل أهلها عن أرض بني عامر، فتعجبوا من سؤاله، واعتقدوا أنه تائه ضل طريقه، وأظهروا له بسؤالهم: أين أنت من أرض بني عامر؟ تعجبهم من سؤاله على بعده من منازل بني عامر، فدلوه عليها بوساطة النجم، مما يشير إلى أن المجنون كانت به لوثة، ولم يكن جنونه تام القضاء على عقله، فكيف يهتدي بالنجم من ليس له عقل؟!

ثم وصل إلى جبل بني عامر، من غير تعلق بتفاصيل الرحلة من الشام إلى ديار بني عامر، فكانت ساعة الوصول صورة حية تؤلف مشهداً أسطورياً، ذلك أن الحياة الماضية عادت إلى الشاعر بصورة مجملة مبهمة غائمة في عينه ونفسه، وصار الجبل يحمل معنى إنسانياً، يشعر ويتألم ويبصر ويرحب بكلام عربي مبين، وكلام الأشياء هو جزء من الطور الأسطوري في حياة البشر.

لعل الوقوف على تفصيل قول المجنون يسمح لتجربته بالظهور والوضوح للمتلقين من جهة، وللدارسين أيضاً مما يأذن بالانغماس في تجربته الشعورية على نحو يقربنا منها، ويجعلنا قادرين

---

[1] هذه زيادة مني للتوضيح، واقتضاء لحق النص.

[2] المنازل والديار، لأسامة بن منقذ، بتحقيق: مصطفى حجازي، الكويت – دار سعاد الصباح، ط2، 1412هـ- 1992م: 66.

علــى تمثلها وتعيين بعض حدودها وآفاقها، ويساعد على فهمها وتذوقها وملاحظة ما أضافه شوقي إلــى الموجــود من تلقاء نفسه، وما أوجبه رسم المشهد، كما يبرز صور اللقاء، ويكشف اللثام عن عــبقرية شــوقي في إعادة إبداع المجنون، وإضافة ما أضافه على جهة عدم التسليم بسلامة التعبير القائم في تعبير المجنون الشعري.

فــي هــذا المشــهد صوَّرَ الشاعر المقابلة بينه وبين جبل التوباد حيث كانت منازل بني عامر، ومعهــم ليلى العامرية، وهو مشغوف بالجبل؛ لأنه وعاء تجربته في عشق ليلى وحبها، وفيه ذكرياته المستكنة الصامتة.

وبيــنه وبين المكان أشلاء من التاريخ مشتركة، وبينهما عشق قديم، كيف لا يكون ذلك والجبلُ شاهد على تلك الأيام والصور التي تمر بخاطره، وتحجزه العفة عن البوح بها، ويمنعه حبه ليلى من فضح تلك الساعات الخوالي؟!! وحسبه أن الجبل شاهد أمين على العهد لا يخون السر، ولا يبوح به، ولا يُذكِر أحداً به غير صاحبه.

بــدأ المشــهدَ بحاله معبراً عن حرارة اللقاء بالجبل، بقوله: (وأجهشتُ للتوباد) أي أنه شرعت نفســه تجــيش كــالقدر التي يغلي فيها الماء لعودة الماضي إليهن أو إن شئت عودته إلى الماضي، فــتقاطرت الصــور مسرعة حية كأنها أمامه الآن، فانفصلت نفسه إلى نفسين: نفس تعيش الماضي ونفس تراقبها، وتدرك مقدار الحرمان، بوعي اللحظة الأسطورية، وبوعي الشوق للجبل.

هــذا الصــديق الوفــي الأميــن على السر والتجربة والماضي معاً، إنه وعاء لجزء من حياته الماضية الموصولة بالحاضر.

إن نفســه تلــوذ بالبكاء للتوباد أي قبالة التوباد، شاكية له ما أصابها في الهجر والبعد عنه، كما يُحــدِّثُ الصــديق صديقه في أمر أهمه ثم يظهر ضعفه أمامه، ويجهش بالبكاء، لاستغراقه في آلامه ومرارة التجربة وحرارة نار الذكريات الموارة.

في ظني أن الرواية الصحيحة للبيت الأول: هي (لما رأيته) وليس (لما عرفته) مجرد رؤية من مسافة ما ظن أنه التوباد بملامحه العامة بذر دمعه ونثره، وذراه كما تذرو الريح المطر، إشارة منه إلــى كــثرة الدمع وغزارته، وسرعته في السير نحو الجبل يريد الوصول إليه بأقصى سرعة، فهو يخشــى علــى نفسه الهلاك قبل الوصول إليه، أو أراد التعبير عن شدة شوقه له، فسارع إليه يحييه بالــبكاء دلالــة علــى المحبة والأشواق. فماذا كان من الجبل في حس الشاعر، وفي نفسه وعالمه الداخلي.

أخبرنا المجنون بحال الجبل، وأشواقه له، ذلك أن العلاقة بالكون مبنية على عالم الرؤية المثالية فــي دنــيا المجــنون، فالجــبل يبادله حباً بحب، وشوقاً بشوق، وتحية بتحية، فقال المجنون: (وكبَّر للرحمــن لمــا رآني) فالجبل في نفس المجنون وتصوره وشعوره يتكلم، وهو جبل مسلم كالمجنون نفسه، وهو يكبر من شدة تعظيمه لهذه اللحظة، ويكبر للرحمن، متخيراً صفة الرحمة من صفات الله -سبحانه- لأنه الموقف موقف لقاء بعد غياب وهجر، يحمل معنى من معاني الرحمة بالمجنون لأنه

عاد إلى ماضيه أو عاد إليه ذلك الماضي، ولأنه لقي ملاعب الصبا، وعاد إلى صديقه الجبل، وعاد الجبل إليه يكلمه، ويسمع المجنون صوت الجبل مكبراً للرحمن بمجرد رؤيته من بعيد، تعظيماً لهذا اللقاء وشكراً لله الرحمن الرحيم بهما لهذه الفرصة السانحة لمعاودة الماضي وتجديد العهد المنصرم.

إنها علاقة الود والمحبة التي يضمرها المجنون للكون من حوله، والوفاء للتجربة بأبعادها زماناً ومكاناً وإنساناً.

ولشدة شوقه للجبل وجد أن المعاني الكامنة في روحه وقلبه عجز الشعر من استخراجها بالبيت الأول الذي عبر فيه عن شعوره بالأمر لما رأى الجبل من بعيد، فلما دنا منه وعرفه معرفة اليقين، لا معرفة الظن والتخمين، وجد نفسه يعاود المعنى الأول على طريقة الأبيات الثواني عند القدماء، فقال:

فأذريتُ دمعَ العينِ لما رأيته ... ونادى بأعلى صوته فدعاني

فقلتُ لهُ: أينَ الذين عهدتهمْ ... حواليكَ في أمنٍ وخفضِ مكانِ

فقال: مضوا، واستودعوني ديارهمْ ... ومن ذا الذي يبقى على الحدثان

موقف المجنون من الجبل أظهر قوة تأثره حتى انقطع لسانه عن الكلام فأخذ بالبكاء، من غير حيلة ولا قوة له على التعبير بالكلمة لتحية صاحبه الجبل عندما دنا منه، وعرفه معرفة الحس والخبرة اليقينية، واكتفى بالدمع، فلما رأى الجبلُ وحشته، ومقدار الرهبة في نفسه أراد مؤانسته فناداه بأعلى صوته، ولك أن تطلق العنان لخيالك في تصور أعلى صوت للجبل، وأنت لم تسمع جبلاً في حياتك ينادي أو يتكلم ما خلا جبل المجنون، وجبل ابن خفاجة الأندلسي[3] من بعده، وكان حكيماً مجرباً يتكلم بالحكمة، ولا يصرخ بأعلى صوته كما فعل جبل المجنون الذي أخذ بعض صفاته، وبعضاً من مشاعره. وكان الجبل عند العرب رمز الرصانة والعقل والحكمة، وبه شبهت العقول: (أحلامنا تزن الجبال رزانةً)[4].

فلما أنس المجنون للجبل وعرفه بدأ يتكلم، ويبلغه أسئلته، ليس عن حال الجبل بل عن سكانه الذين لم يجدهم المجنون فأصيب بالخيبة مرة أخرى، عندما سأل الجبل عن الذين خبرهم في الماضي منتشرين حواليه، يملؤون جوانبه حياة وأنساً، وكانوا آمنين لا يجرؤ أحد على اقتحام منازلهم لقوة حميتهم وكبر مهابتهم على الأعداء، فلا يخشون أحداً لذلك قطنوا الأودية، فهم لا يخافون غارات المغيرين، ولا سطوة الأعداء، ولا قوة السيل لأنهم كانوا فيها بغير أوقات الشتاء، كأنها كانت منازلهم في أوقات الربيع بهذا الجبل.

فهو يتحسر في أثناء السؤال، ويخشى من تبدل أحوالهم، وأن يكون ذلك التبدل سبباً لتغير مكان

---

(3) انظر: ديوان ابن خفاجة الأندلسي، بتحقيق: د. سيد غازي، الإسكندرية- منشأة المعارف، ط2، 1979م: 216.

(4) انظر: شرح ديوان الفرزدق، جمع وتحقيق: أ. عبد الله الصاوي، القاهرة مطبعة العبادي، ط: 1، 1354هـ- 1936م: 2/ 717.

منازلهم في مثل هذا الوقت الذي عادهم فيه المجنون فلم يجدهم، فسأل الجبل عنهم علّه يجد إجابة شافية، ليرحل إليهم عساه يلقى ليلى العامرية، فيعود إليه بعض عقله وبعض نفسه وبعض ماضيه الجميل قبل دمار الحلم وقمعه بما كان من حكايته وليلى العامرية.

فأجابه الجبل عن تساؤله بأنهم مضوا فساروا من عنده، وذهبوا لشأنهم، وأشعره أن حدثاً ما جرى لهم أجبرهم على الرحيل، وترك منازلهم وديعة عنده، ليكون حامياً لها، ورقيباً عليها، إشارة منه إلى حفظه لعهدهم ورعايته لحقوق الأمانة ومقتضياتها، لكنه لا يعلم ما جرى لهم، وأومأ إلى تعزيته بأن حال الدنيا قائمة على عدم البقاء.

وأما رواية الديوان فقد جاءت فيما يأتي:

وأجْهَشْتُ للتَّوْبَادِ حِينَ رَأَيْتُهُ ... وَهَلَّلَ للرحْمَنِ حِينَ رآني

وأذْرَيْتُ دَمْعَ العَيْنِ لَمَّا رَأَيْتُهُ ... ونَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ ودَعَاني

فَقُلْتُ له أينَ الَّذِينَ عَهِدْتُهُمْ ... حَوَالَيْكَ في خِصْبٍ وطِيبِ زَمَانِ

فقَالَ مَضَوْا وَاسْتَوْدَعُوني بِلادَهُمْ ... ومَنْ ذا الَّذِي يَبْقَى مَع الحَدَثَانِ

وإني لأَبْكِي اليَوْمَ مِنْ حَذَرِي غَداً ... فِرَاقَكَ والحَيَّانِ مُؤْتَلِفَانِ

سِجَالاً وتَهْتَاناً ووَبْلاً وديمَةً ... وسَحّاً وتَسْجَاماً إلى هَمَلانِ

قراءة هذه الرواية تبين أن المنطق جاثم بعضه فيها ببكاء الشاعر عند رؤية الجبل من مسافة بعيدة نسبياً، وهذا ما جاء في البيت الأول على خلاف الرواية السابقة التي جعلت لفظ (عرفته) بديلاً لها في البيت الأول، وأزاحت فعل الرؤية إلى البيت الثاني، مما يمكن أن يعزى إلى وهم أصاب الناسخ القديم، أو الطابع الجديد، ويثبت تسلسل الفعل المنطقي، رآه من بعيد فشرع بالبكاء، وكبر الجبل من شدة شوقه له وفرحه بهذا اللقاء بعد غياب طويل. فلما عرف الجبل باقترابه منه أكثر انعقد لسانه عن البكاء، وغلبته الحال، فتناثرت دموعه.

وساق في البيت الثاني من رواية الديوان الثانية هنا، كلمة (رأيته) وحقه أن يقول (عرفته) لما تقدم. وأضاف بيتين يوضحان حال الجبل التي تشبه حال المجنون، فهو يبكي لما سيأتي غداً من أمر بفراق المجنون، وهو يبكي في حال اللقاء والاجتماع لعلمه بما سيكون غداً من أمر الفراق، ذلك أن الجبل ثابت والناس مسافرون أبداً، ومرتحلون دوماً، فإما رحيل الدنيا المؤقت أو رحيلهم منها إلى العالم الآخر، مما يجعل الجبل في حال البكاء والحزن دائماً لشدة وعيه قضية الفراق أكثر من البشر الذين لا يعون قانون اللقاء والافتراق إلا في ساعته، ثم يغلب النسيان عليهم.

مما تقدم تبين لنا حال المجنون وحال الجبل في عينه، وهو صاحب التجربة الشعورية، والتجربة الحسية، والخبرة الفنية والجمالية التي تعبر عما في نفسه ضمن وعيه لشروط قبول الناس إبداعه في زمنه، وشروط رده، فكتم في نفسه ما كتم، وعف عما يجب عليه أن يعف في قوله،

ورمى الجبل بمشاعره ووصفه بما يجده في نفسه. مما يعني أن الفقرة الآتية ستتناول نص الشاعر أحمد شوقي لنرى ما صنع بهذا المشهد، وبالمجنون ومشاعره، وبالجبل وأحواله، وما الجسور اللغوية والمعنوية والانفعالية بين النصين؟ وما الإضافات التي أضافها أمير الشعراء شوقي؟

* نص المشهد عند شوقي:

تناول شوقي بعد قرون مشهد المجنون وجبل التوباد، فأراد تحويله إلى مشهد مسرحي، لشدة مناسبة المشهد القائم على الحوار بين المجنون والجبل، وهي حال متفردة سابقة زمنها بقرون.

إنه حوار، وليس جدلاً، فقد كان الجدل بين الإنسان والكون، وكان الكلام وهماً، أو لسان حال، لكن هذه الحال بلغت من القوة ما جعلها حقيقة حسية عند المجنون كما رأينا ببصر الجبل إياه، وتكبيره عند لقياه، وإجابته عن تساؤلاته، وفلسفته للحياة على أنها دار ممر وعبور.. وليست دار مقر مهما تبلغ قوة الإنسان وقدرته في هذه الفانية، ومهما تبسمت له الدنيا، وأعطته من رغد العيش، وبسط السلطان، وخفض المكان، فإنه راحل من مكان إلى مكان أو منها إلى غيرها.

جاء شوقي إلى هذا المشهد فأعاده إلى الحياة على نحو ما يتصوره، أو على نحو ما ينبغي للمجنون أن يقول، فقال شوقي على لسان المجنون ما يأتي[5]:

جبلَ التوباد! حيَّاكَ الحَيا	وسقى اللهُ صِباناً ورعى
فيكَ ناغينا الهوى في مهدِه	ورضعناهُ فكنتَ المُرضعا
وحَدَوْنا الشمسَ في مغربِها	وبكَرْنا فسبقنا المَطلعا
وعلى سفحكَ عشنا زمناً	ورعينا غنمَ الأهلِ معاً
هذه الربوةُ كانتْ ملعباً	لشبابينا وكانتْ مرتعاً
كم بنينا من حصاها أربُعاً	وانثنينا فمحونا الأربُعا
وخططنا في نقَا الرمل فلمْ	تحفظِ الريحُ ولا الرملُ وعى
لم تزل ليلى بعيني طفلةً	لم تزد عن أمسِ إلا إصبَعا
ما لأحجاركَ صمّاً كلما	هاجَ بي الشوقُ أبتْ أن تسمعا
كلما جئتُكَ راجعتُ الصِّبا	فأبتْ أيامُهُ أن ترجعا
قد يهونُ العمرُ إلا ساعةً	وتهونُ الأرضُ إلا موضعا

هذه أبيات شوقي التي عبر بها عن مشهد جبل التوباد، وكشف فيها عن حال المجنون أمام الجبل، وفيها نجد شوقياً قد تمثل الموقف، ورسم صورته على النحو الآتي:

---

(5) مجنون ليلى، مسرحية أحمد شوقي، القاهرة مؤسسة فن الطباعة، [د. ت]: 120.

وقف المجنون أمام الجبل، فناداه أولاً، بقوله: (جبل التوباد) من غير أداة نداء إيماء منه لقرب الجبل منه حساً ونفساً مما تلغى فيه المسافة، وتعاف فيه أداة النداء، ذلك أن شدة القرب من جهة، وشدة الشوق تلغي المسافة، وتضرب عن الوسائط التي تحول دون مباشرة النداء.

ودعا للجبل في تحيته أن يبقى ممرعاً بالغيث، ليكون سبباً لنمو العشب فيه مما يقود إلى حياة الجبل، فيقصده الأحياء من الناس والطير، وسائر جنس الحيوان، وذاك إحياء الجبل.

وعبر عن تحيته للجبل بالجناس بين التحية والحيا بين الاسم والفعل الماضي (حياك) راغباً في صيغته الخبرية عن الخبر إلى الدعاء، ومنحرفاً عن الماضي إلى المستقبل، فقد عبر بصيغة الماضي (حياك) ليعبر عن شدة ثقته بتحقيق دعائه.

هذا احتراف فني يشير إلى تمكن شوقي في العربية، فجعل صيغة الخبر دالة على الإنشاء بالدعاء، وجعل المستقبل نية، ماضياً في صيغته على جهة الاستعارة توكيداً للثقة بتحقيق دعائه.

ثم انثنى إلى الدعاء مرة ثانية ليدعو الله أن يسقي أيام الصبا: صبا الجبل، وصباه، وصبا ليلى، على طريقة البدوي في العفة عن ذكر المحبوبة خارجاً على جنون المجنون في شعره؛ لأن السقيا وسيلة من وسائل إعادة الحياة للجبل وما يتعلق به من ملحقات تتصل بتجربته الشعورية، وطلب إليه أن يحمي تلك الأيام ويرقبها كما يرقب الراعي رعيته أياً كانت، وجعل ذلك جسراً لفتح خزائن الذكريات المودعة بهذا المكان: ذكريات الطفولة، وأيام الشباب الأولى التي كانت حياة ممتدة مترامية ثابتة له في هذا الجبل، فعاد إلى الجبل في البيت الثاني ليجعله سلماً يرقى فيه وعليه إلى أيامه الغابرة، فتقدم للجبل مؤانساً له، ومذكراً بسالف الأيام، كأن الجبل منكر له، فأخذ يعيد له شيئاً من الماضي المحبب لهما معاً، فذكّره أنه على هذا الجبل وفيه (ناغينا الهوى في مهده).

المراد بالفاعل (نا) لجماعة المتكلمين هنا نفسه وليلى والجبل إذا جعلت تورية في كلمة (الهوى) بمعنى الهواء للجبل، وبمعنى العشق والحب قياساً بحال المجنون وليلى، وهو الأرجح، وعاد إلى الحب فلم يتركه طفلاً رضيعاً يقوى بالرعاية والمناغاة من أبويه، بل جعله حليباً يرضع ويشرب من هذا الجبل، وقد أنزله منزلة الأم التي ترضع أبناءها الحليب والحب والحنان، ومعاني الحياة الكثيرة في أثناء المناغاة والرضاعة كاللغة والأدب والعادات وما سوى ذلك من معاني التربية المبكرة.

والشعر لغة القطع، ونمو الأحياء فيه لا يحتاج إلى كثير قول وفضل وقت، فقد انتقل المجنون مسرعاً من الطفولة المبكرة ابتداء؛ لأنه تحدث عن طفولة الحب ومناغاته على هذا الجبل، وكشف للجبل أنه رضع الحب من سفحه، وأنه الأم التي أرضعتهما هذا الحب، وهذا يؤكد معاني الرحمة المستكنة بين الأم وبنيها (وكبَّر للرحمن) وأراد أن يسرح في ذكرياته ليعيد أيامه الفائتة، فاستجلب بعض المشاهد، أو هجمت عليه بعض المشاهد كمشهد الغروب عندما كانا يسابقان الشمس، وهما يحدوان ليدفعا الخوف من هجوم ظلام الليل عليهما، ومن رهبة مهاجمة الذئاب أغنامهما، فكأن الحداء كان للشمس توسلاً إليها بالتمهل والتوقف قبل أن يسبقهما الليل إلى المضارب، وكأنه لم يكن لهما، وهما يحاولان سباق الزمن، فيا له من سباق! إنهما يريدان إدراك المنازل قبيل غياب الشمس،

دفعاً لرهبة الليل، ودفعاً لألسنة الناس إذا تأخر بليلى في جنح الظلام.

هــذه صورة المساء يرفعها الحداء إلى رتبة المشهد الحي المتحرك بالصوت والجسم والأغنام والــنفوس والعقــول والزمان والمكان. إنها حركة شاملة قائمة على السرعة في إدراك منازل الأهل قــبل حلول الليل، مما يوحي أنهما يلهوان إلى حد نسيان النفس، فإذا أدركهما التأخر أسرعا يسابقان الشــمس، إشــارة منه إلى شدة حرصهما على قضاء النهار بطوله معاً على سفح جبل التوباد، لكن حالهما في الصباح لا تختلف كثيراً عنها في المساء. وقد عبر عن شدة شوق كل منهما للآخر بقوله: (وبكــرنا فســبقنا المطلعا) فهو وليلى لشدة الشوق والحب يسارعان صباحاً في سوق أغنامهما إلى المــرعى على سفح جبل التوباد قبيل طلوع الشمس، ليكون اللقاء والوصل قائماً على العفة، من غير أن يفطــن الأهــل لهمــا، فكــل منهما -بعين الأهل- جاد في عمله، حريص على أغنامه يرتاد لها المــرعى، ويــبكر فــي الخروج إلى عمله إظهاراً للجدية في عين المجتمع القبلي، وتفريغاً للشوق الناشئ بفراقهما في الليل تعبيراً عن شدة الحب بينهما، وزيادة الألفة.

واضــح أن المجــنون تناول يومين ذكر أحدهما بنهايته وذكر الآخر ببدايته، ليعبر عن حركة الحــياة، وليستغرق الذكرى كما لو كانت عجلة الأيام قد عادت إلى الدوران من جديد على المستوى الشــعري والشعوري، ولم يرض أن يخنق الذكرى في يوم واحد يبدأها بالصباح وينتهي بها مساء، طاويــة أحلاسها على المشهدين المذكورين، مما يفقد المجنون لذة الذكرى ولذة حركة الأيام. ولعله ذكر نهاية اليوم لموت البعد من منازل ليلة وبداية اليوم التالي لعودة الحياة إليه من جديد، بعودته إلى الجبل، وهو وعاء ذكرياته، ومستقر مشاعره، ومحركها للإبداع معاً.

التفــت المجنون إلى الجبل مرة أخرى ليجد نفسه لم يشبع من الحديث عن أيامه الخوالي فأعاد المعــنى السابق على طريقة المعاني الثواني بقليل من الشعرية ذلك أن الشعرية إنما تكون بالوسائل البيانية غير المباشرة أو معنى المعنى، وليس كالبيت الذي بين أيدينا، وفيه يقول المجنون:

وعلــى ســفحك عشــنا زمــناً ورعيــنا غــنم الأهــل معــاً

فالبيت يكاد يخلو من مجاز أو إنشاء، وهي لغة الشعر، وليس فيه سوى تلذذ المجنون بذكر الجــبل وسفحه أي أسفله، وما يحتمله من وهم المجاز المرسل بذكر بعض الجبل وإرادته كله، ولــيس ذلــك مقصوداً هنا سياقاً، فهو يرى أن العيش إنما كان على سفح جبل التوباد وما سوى ذلــك فلــيس بعيش يحسب أو يعد من الحياة، وهذه جهة فنية شعرية، فكأن البيت معاودة توجز وتشــرح الغامض من البيت السابق عليه في ترتيب النص، ثم يتحول ببصره من سفح الجبل إلى ربوة تعلو عن السفح قليلاً، فيشير إلى الربوة بقوله: (هذه الربوة) تجسيماً لها، وتعظيماً لشأنها، وتلمساً لجهات ماضيه ومشاعره فيها، وتنقلاً من الجبل عامة إلى سفحه، وهو أسفله، ومن أسفله يترقى ببصره إلى مرتفع آخر يبحث فيه عن صورة من ماضيه، أو مشهد من مشاهد حياته هنا، فــيجد نفســه أمــام الــربوة التي اتخذاها ملعباً يطل على الأغنام من جهة، ويكشف شخصيهما لمضارب القبيلة، ويدفع عنهما الريبة، ويوضح أن هذه الذكرى تعلو على مسألة أنهما طفلان فقد

صارا شابين، وما زالا يرعيان غنم الأهل معاً.

فهي ذكرى ترتقي في المكان والزمان أيضاً، والوعي للعلاقة بين الذكر والأنثى، والشعور بالمسؤولية عن هذه المشاركة التي نسي المجتمع -لطول الألفة الصحبة- خطرها، فارتفعا لهذه الثقة على هذه الربوة لتكون حياتهما مكشوفة واضحة، مثلُها في ذلك مثلُ حياة أبناء البادية، وهو تمثّل من شوقي عجيب لطبيعة الحياة البدوية.

هذه الربوة لم تكن ملعباً إلا عندما كانت أغنامهما ترعى العشب، نظراً لخصب الأرض، وإقبال الأغنام على الرعي فأصابهما شيء من الاطمئنان للمرعى، وعلى الأغنام، فشرعا يلعبان، كما يتراءى من الأبيات، وهذا وجه إذا كانت الربوة بحيث يطلان على الأغنام من غير خشية الذئب أو اللصوص، لوقوعها تحت النظر في أثناء اللعب، مما يمنع الاستغراق فيه، ويحجز عن المتعة، ويدفع بنا لتقدير وجه آخر لا تمنع صياغة الأبيات من قبوله، وتقديره بقولنا:

لا بد أنهما كانا يلعبان ليقضيا فراغهما من مراقبة الأغنام، لأن (رتعت الأغنام) عند أهل البادية في بلاد الشام معناها هجعت، ولم تعد تسعى للأكل كما في الدلالة المعجمية التي تذكر أن المرتع هو مكان الرعي، وليس الموضع الذي ترتاح فيه الأغنام من الظهيرة إلى ما قبل العصر بقليل، ولذلك كانا يلعبان، لهجعة الأغنام، واجتماعها تحت النظر والثقة بطيب المرعى، وزيادة الخصب فيه، ورغبة في تحقيق المتعة شرعا يلعبان، فما الألعاب التي كانا يحبانها؟ ذلك ما أجاب عنه المجنون في بيت آخر فقال:

كم بنينا من حصاها أربُعاً	وانثنينا فمحونا الأربعا
وخططنا في نَقَا الرمل فلمْ	تحفظ الريحُ ولا الرّمل وعى

هذه صورة مجملة مبهمة لمن لم يعش حياة الصبيان والفتيان والفتيات من أبناء البادية الذين يكلفهم الأهل بالرعي، وتفصيل ذلك واضح من ربط المجمل بالحياة الرعوية، على النحو الآتي:

كثيراً ما بنينا (أنا وليلى) من حصى هذه الربوة بيوتاً كبيوت الرَّبْع في المنازل أو الديرة، ذلك أن البدو يجمعون بين بيت الشعر، وبيت الحجر، لكنهم لا يثبتون في منزل ثبات أهل القرى، فمنازلهم من حجارة الديرة التي يقطنون فيها لترد عنهم برد الشتاء والمطر أو السيل، مهما يكن الأمر فإن الرعاة يحاكون الكبار في مرعاهم فيبنون البيوت أو الأربُع، من باب التقليد، ومن باب إشباع الحلم أن يكون لهم بيوت كهذه البيوت، ولا شك أنه بنى بيتاً، وبنت ليلى بيتاً، لكن بيوت الرعاة لا تعلو بسقفها علوّ بيوت الأهل بل هي بطول بانيها أو أعلى قليلاً.

وكثيراً ما كانا يبنيان هذه البيوت ويمزجان البناء بأحلام المستقبل، لكنهما في نهاية النهار يختلفان، فيذهب الفتى لهدم ما بنته الصبية، وتذهب هي أيضاً لتهدم ما بناه الفتى بشيء من العناد القائم على العبث والحب.

فهــذه صــورة معادة من أيامهما عكس الشاعر تكرارها بقوله: (كم بنينا من حصاها أربعاً..) ويُتْــبَعُ ذلك بمشهد آخر يقوم بالعطف على معنى التكثير في (كم) بالبيت السابق، ومؤداه وكثيراً ما خططــنا في نظيف الرمل بيوتاً، وخططاً للمستقبل، عندما تصبح ليلى أماً لأولاده في الحلم الموعود أو الموهــوم، وكم أشبعا هذا الحلم بخطه وخط وقائعه على الرمل النظيف –نظافة نياتهما– في سفح جــبل التوباد حيث تلتقي الصحراء بالخصب على الربوة والعطاء فيها، لكن الصدمة أن الرمل لم يع شــيئاً ممــا خطَّــاه عليه، وأن الريح هبت على الرمل، فأخذت تلك الكتابة ودفنت حروفها بالبعثرة والــتفريق بيــنها، كما فرقت الحياة بين المجنون وليلى، أو أنها جمعت الرمل بعضه على بعض فلم تعــد للحروف آثار في الرمل تدل عليها أو تثبت وجودها، أو كأن ليلى كالرمل لم تقو على حفظ ما كتــبه في روحها ونفسها وعقلها من حلمه بها في المستقبل فقد هبت عليها ريح التقاليد، والريح رمز للشــرف فبعثرت الحروف وضيعت الكلمات ومعانيها، هذا لأن ليلى عنده لم تكن سوى طفلة لا تعي معنى العهود ولا يلزمها الوفاء بها أمام سطوة المجتمع والتقاليد.

فمــن عــبقرية شــوقي أنه ربط بين فعل الطبيعة بما خَطَّاه على الرمل في البيئة الصحراوية المــتحركة في كل أبعادها المناخية القاسية، وما فعلته ليلى بهذه العهود فكان حالها كحال الخط على الرمل أمام الريح.

والشــاعر يــرى أن ليلى لم تزل بعينه طفلة الأمس، البريئة مما يرميها به من خيانة للعهد، أو خلف للوعد، وكل ما في الأمر أنها زادت طولاً، ولم تزد وعياً أو عقلاً.

فكأنــه يرميها بعلته، كما رمى المجنون الجبل بعلته فأخرجه من حيزه في عالم الجماد، وجعله يتكلم كما يتكلم الأحياء..

ثــم يغــادر لــيلى ويعــود إلى الجبل ليشكو أمره إليه معاتباً، بقوله: عجباً لأحجارك صماء لا تســمعني كلما هاج بي الشوق، امتنعت عن السماع، فكأنها قادرة على السماع لكنها تتعمد عدم الرد والإجابة زيادة في إيلام المجنون، لأنه يستنطقها فلا تنطق. كما أنه يحاول استرجاع الأيام لتعود إليه حقــيقة لكــنها تتمــنع عليه كالحجارة التي هي رمز القسوة عند العرب، وانتفاء الرحمة، فلو كانت تســمعه لتألمــت له، وكذلــك الأيام التي يريد لها أن ترجع لكنها لا ترجع، مما يزيده حسرة وألماً وتوجعــاً، ويدفعه لختام المشهد بالعودة إلى إظهار حرصه على الزمان والمكان، واستعداده للتضحية بكل زمان عمره إلا الساعة أو اللحظة التي يلتقي فيها ليلى العامرية، وترخص لديه الأماكن كلها إلا موضــعاً واحــداً هو جبل التوباد. وحبه له مسوَّغٌ ومُفَسَّرٌ بما تقدم من حياته فيه مجتمعاً بالمحبوبة العامرية.

هــذه صورة المجنون، وهذه صورة الجبل في عين المجنون كما تخيلها شوقي، ورسمها، وهي وإن فارقت الواقعية التاريخية قليلاً فإنها جاءت مناسبة للشخصية على نحو ما يليق بشخصية الشاعر الــبدوي، ولــيس محض صواب ما قاله د. سعد عبد المقصود ظلام، حيث يقول في شوقي: "يجري علــى لســان قــيس بطــل الــرواية شعراً لا يفصح عن روح محب ذائب كما تصفه لنا الروايات

والأساطير، وإنما يفصح عن أشواق إنسان كبير السن، غير مشوق كثيراً... فقد فصَّل شوقي الحدث علـى البطل، لكن الثوب كان واسعاً، لا يليق به"[6] واعتراضنا على قوله: "لكن الثوب كان واسعاً. وقولـه: "لا يليق به"، وفي ظني أن الرجل اعترض على جهتي إبداع شوقي، وسيأتي دفع قوله في أثنـاء مـا يقدمـه المقـال من تساؤلات حول النصين تمهيداً للموازنة الكاشفة عن عبقرية شوقي، وابتداؤها قولنا: ما الفرق بين الصورتين، وكيف تبنى دروب الموازنة بينهما؟! وماذا قدم شوقي من إبداع المجنون؟ وكيف صارت حال المشهد في هذا السياق المسرحي المدهش؟!!

الموازنة بين النصين:

الموازنـــة بـــاب واسع للحديث عن النصين، فأول ما يتبادر إلى الذهن الموازنة بينهما من جهة البناء الشعري، والوزن والقافية، ومن جهة المعاني، ومن جهة اللغة، ومن جهة الانفعال.

أمـا البـنـاء الشـعري فقـد تخير المجنون نفسه البحر الطويل مركباً لتجربته، وبناءً يحمي به ذكـرياته، كيف لا يجعل هذا البحرَ بناءً لمادة الذكريات التي تشمل الحبيب والمنزل، كما كان البحر الطويل وسيلة حماية ذكريات امرئ القيس في معلقته، وأولها قوله:

قفـا نـبكِ مـن ذكرى حبيبٍ ومنزلِ ... بسـقط اللـوى بيـن الدخول فحوملِ[7]

فالمجـنون تخـير البحر الطويل لذكريات الأحبة وحضور المنزل، وهو جبل التوباد، كما فعل امـرؤ القيس في تخيره البحر الطويل للحديث عن الحبيب وذكرياته ومنازل قومه، وليس ثمة علاقة بيـن الـبحر الطويـل وموضوع الحديث عن الأحبة والمنازل بدليل القدرة على ركوب بحر آخر، وحصـر الذكريات –مهما تكن– في بنيانه، وهو –في ظني– محض توافق، لا قصد فيه، ولا غاية لـه، ذلـك أن العرب القدماء كانوا يسمون التفعيلة الواحدة بحراً، كما تجد في أواخر كتاب الجراثيم لابن قتيبة الدينوري[8] (213هـ–276هـ)، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للقول بأن البحر الفلاني يناسب المعنى العلاني، ولا يناسب غيره.

ومـا يؤيـد هذا المذهب أن الشاعر أحمد شوقي امتطت سفنه تفاعيل الرَّمل، وهي مختلفة عن تفاعيل الطويل، فلم تؤثّر مخالفته المجنون بالبحر في قدرته الإبداعية، فقد أبدع في تناول الموضوع، فهـل كـان فـي مذهبه أن يكسر مثل هذه الحجة، أو أن رغبته في الانحراف عن طريقة المجنون وحدها والتفرد في القول عنه هي السبب في اختيار البحر الشعري (الرمل) دون (الطويل)؟!!

وهل كان يجد الرمل أكثر مناسبة لموضوع المجنون أو بناء المسرحية؟!!

---

(6) المسرح الشعري بين أحمد شوقي وعزيز أباظة، د. سعد عبد المقصود ظلام، دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ–1988م: 63.

(7) أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ليوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشنتمري، شرح وتعليق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت – دار الجيل، ط1، سنة 1412هـ – 1992م: 29/1.

(8) انظر: كتاب الجراثيم، لابن قتيبة، بتحقيق: محمد جاسم الحميدي، مطابع وزارة الثقافة العربية السورية، ط1، 1997م.

ثمة فرق في مذهب الشاعرين في معاملة قواعد الوزن الشعري، فقد بنى المجنون قصيدته على عروض الطويل، والتزم تفعيلة (مفاعلن) في العروض، لم يخرج عليها في أبياته الستة برواية الديوان، والأربعة برواية أسامة بن منقذ. وجعل ضرب الأبيات ملتزماً تفعيلة واحدة ما حاد عنها إلى غيرها، وهي (فعولن) فهل كان ذلك من اقتداره العفوي، أو كان من عقله المحافظ؟!!

لكن أمير الشعراء لم يلتزم عروضاً واحدة في بناء الرمل، فقد جاءت عروضه (فاعلن)، وجاءت (فعلن) وكذلك الضرب من غير أن يقيد نفسه بالموافقة بين العروض والضرب. فهو من هذه الجهة تخير بحراً غنائياً، أو بحراً من فصيلة قصار الأبحر، دون الطوال. فخالف عن قصد توجه المجنون للطويل، لغرض يخفى علي، فهل أراد ما ذهبنا إليه آنفاً؟ هل أراد محض المخالفة لإبراز تفرده، والتنبيه على إبداعه؟ ذلك أمر يصعب تقديره. وهو لم يخالف قواعد العروض والضرب في بحر الرمل، لكنه أكد ميله إلى الحرية في تنوع التفاعيل، وعدم الموافقة التامة بين تفاعيل العروض، أو تفاعيل الأضرب، أو الموافقة بين الضرب والعروض.

فميله إلى الحرية والتنوع يبرز جزءاً من شخصيته ومرونتها.

وميل المجنون إلى القواعد وصرامتها يبرز رغبته في الوفاء لقواعد الفن إلى حد المثال، مما يوافق مذهبه في الحب العفيف أو العذري، ليجمع بين صرامة القواعد ومثالية الحب، ولا أقول رومانسيته.

وأما حروف الروي التي بنى كل منهما المشهد عليه فمختلفة، ذلك أن المجنون تخير النون المشبعة بالياء، وتخير أمير الشعراء العين المشبعة بالألف، مما جعل المد ختاماً لكل من قصيدتيهما لكنه متنوع، فثمة فرق بين مد الياء، ومد الألف، من جهة الصدى في النفس، والظل الفكري والمعنوي، مما يقود إلى تفرد آخر حرص عليه شوقي لسر يعلمه أهل الموسيقى والفن الإيقاعي، مما لا يدخل في علمي، لكن هذه الحروف جاءت عندهما مطمئنة إلى قوافيها، وإلى أبياتها، على فروق يدركها أهل الاختصاص، ويلتمسون لها تفسيراً من الوجهة الجمالية والآثار النفسية.

لعل من ذلك أن العين والألف الممدودة من مخرج واحد فبينهما مجانسة صوتية من جهة المخرج مما يعني ثقلاً عند القدماء يخل بفصاحة الكلام عند شيوخ البلاغة، فإذا اختيرت ذلك بالنطق وجدت شوقياً قد كسر قواعد الفصاحة النظرية، وجاء بكلام لا يثقل على اللسان بل ينطلق به، وتجري معه النفس على شدة الشرط وقسوة تحديه لغير ذوي الفطنة. وترى يسر المخرج لحرفي النون والياء عند المجنون ذلك أن النون من مخرج أنفي والياء من مخرج حلقي، فمركبه سهل وسيره على خط التقليد في الفصاحة واضح، فكأن شوقياً أراد الإبداع في طرائق الأداء ليشير خفية إلى أن الفن الجديد يحتاج إلى سمت جديد في طرائق اللغة وقوانين الفصاحة، والله أعلم.

وثمة فرق بنائي آخر يتعلق بعدد الأبيات، فقد عبر المجنون عن تجربته بالبحر الطويل المثمن التفاعيل، بستة أبيات، واحتضن الرمل التجربة عند شوقي بأحد عشر بيتاً، ولو ضربت ثمانية بستة كانت التفاعيل عند المجنون ثمانياً وأربعين تفعيلة، قبالة ست وستين تفعيلة من تفاعيل الرمل عند

شـوقي، علـى خـلاف التفاعـيل في الطول، وتنوعها في البحرين المذكورين. مما يعني أن أمير الشـعراء كـان مستغرقاً المشهد ومطيلاً التأمل فيه أكثر مما فعل صاحب التجربة ذاتها الذي أفرغ طاقـته وأشـواقه بقليل من الأبيات المذكورة أعلاه، مما يعطي عمل شوقي طبيعة عقلية في صنعة مشاعر المجنون وصورته.

وأما من جهة المعاني فإن المعنى الكلي (فكرته) وقوف المجنون أمام الجبل، ورسم حاله وحال الجـبل، فقد وقف المجنون على الجبل باكياً من غير تحية، وسأله عن الذين عهدهم حواليه؟ فلم يكن لديه وقت لرد تحية الجبل الذي بدأه بالكلام والرؤية، لأنه مشغول بليلى وأهلها، وما سؤاله عنهم إلا لـيعرف أخـبارها، لكـنه عفّ حياءً، أو خوفاً عليها، وعلى سمعتها، في ذلك الزمان وأخبره الجبل خـبرهم بأنهم رحلوا، وهذا شأن الحياة، وأنه يبكي الآن عند اللقاء لخوفه من رحيل المجنون بطرق شـتى مـن طرق البكاء والدمع مشبهاً دمعه بأحوال المطر أو الغيث. فاستغراق هذه الصفات التي ذكـرها للمطر يشير إلى أطواره النفسية المتقلبة التي يناسب كل واحدة منها ضرب من البكاء فنوَّع صور البكاء ليدل على تنوع مشاعره وتقلبها من حال إلى حال ارتفاعاً وانخفاضاً.

هذه حال أوجزت عما سلف تفصيله من فكرة أبيات المجنون ليبدو لنا أن ما صنعه شوقي الذي أنطـق المجـنون بالتحية عند وصوله الجبل أولاً، ولم تشغله حاله عن تحية الجبل والدعاء له. ولم يفـرق شوقي بين رؤية الجبل من بعيد، وحال المجنون عند لقائه، ومعرفته معرفة اليقين لا معرفة الظن والتخمين. فكأنه بهذا يريد للشعر مفارقة الترتيب الواقعي، مهملاً ما في ترتيب الحدث من قيمة لتقريـب الأمـر مـن الواقـع حيث يشتبك العالم الافتراضي للنص بالحياة، وحيث جبل التوباد مقر الذكريات والمشاعر، وحيث الخيبة النفسية، لأنه لم يجد شيئاً عند الجبل.

أضـاف شـوقي الدعاء بعد التحية على لسان المجنون، مما لا نجده في أبيات المجنون. وأبعد شـوقي فكـرة كلام الجبل، ونفى عنه السمع نفياً لا يلغيه، بل يستبعده، مما ينفي عنه اقتضاء فكرة الانفعـال لحال المجنون، وكأن ذلك من مسلمات المجنون، كأنه أراد أن يمنح المجنون عقلاً، وحجز عـنه عـودة الأيام الخوالي، وحبسه على الحسرة بعودته إليها عودة الذكرى الواعية. وجعله يفاضل بيـن الأيـام ويرى أن الزمن كله يهون إلا لحظة يلقى فيها ليلى العامرية، وتلغى الأماكن إلا مكان لقائها في جبل التوباد، جاعلاً ذلك الإخبار مشبعاً بأمنيته أن يلقاها ساعة (لحظة) من الزمان، ويفنى عمره، أو يلقاها في أي مكان وتزول الأماكن كلها من حسه وشعوره قبالة ذلك المكان.

وأضاف إلى ذلك تفصيلاً في الذكريات التي أجملها المجنون بقوله: (أين الذين عهدتهم حواليك) فدخـل شـوقي النص من هذه الجهة وفتح بوابة الذكريات بإبداع التفاصيل كما أبدع التحية والدعاء ومشاهد الماضي التي أعادها حية موجزاً في تفصيلها من غير خلل ولا إملال، مغفلاً رأي المجنون، وخوفـه علـى ليلى، ورهبته من أهلها وزوجها، ذلك أنه يدرك فناء ذلك الزمن وغياب أهله، فأولج آلـته الفنـية فـي ذاكـرة المجنون، وأخرج منها صور الماضي، وروائع الذكريات في هذا الجبل، وعرضها عرضاً شعرياً جميلاً ومبسطاً، مراعاة لمفهوم أنه يكتب للجمهور المسرحي، وهو جمهور

مـن مختلف الأعمـار الثقافيـة، فجعل لغته مناسبة لذكريات المجنون وانفعاله مجرداً من الحال الأسطورية، مسلحاً بوعي عقلي لم نلحظه عند المجنون نفسه، وذلك من جهة إغفال شدة الانفعال، وعـرض المشهد بالبكاء أمام تحية الجبل وتكبيره وتعجبه من هذه العودة وخوفه من فراق المجنون فـي الغـد اقتضاء لقانون الحياة في الحركة واللقاء وانقضاء الوقت وانقطاع اللقاء وانصراف الحي وبقـاء الجبل، لكنه ترك التأثير لتقنية الصور والمشاهد التي تضمنتها الذكريات، وعدل عن تصريح المجـنون بالـبكاء إلـى التلميح بحدة الموقف، وشدة الحسر التي تحملها صور الذكريات وصيغها اللغويـة، كقولـه: (كم بنينا من حصاها أربعاً،...) فشوقي أراد أن ينقد المجنون، ويصلح له عيوبه، فكأنـه وجده مقصراً في عرض حاله ومشاعره بالأبيات المذكورة، فأظهر جسارة وجدارة، وتخطى عـدد أبياته إلى ما يكاد يكون ضعفاً لها، وابتعد بها عن المباشرة، وحرمنا من صوت الجبل وإجابته ورؤيـته وانفعالـه، وأعطـى الفرصة للمجنون للبوح بمكنون عقله ونفسه، ولم نجد سؤالاً عن بني عامر؛ لأن الحال والذكريات تغني عن السؤال عنهم، ذلك أنه أراد الغرض الإخباري بأن الجبل خال من الناس، مما يستفاد عند شوقي بالهروب إلى الذكريات التي حملها الماضي ومضى، دلالة على أن الذكريات عوض من حرمان الحاضر.

ممـا سـبق يتبيـن أن الجـبل عـند شوقي عاد صورة مجسمة مسلوبة الإرادة، مجرد وعاء للذكـريات، أصـم لا يسـمع آلام المجـنون، ولا يأبه لـه، والمجنون جعله قرينة محرضة حديث الذكريات.

وجملة الأمر أن شوقياً ذهب إلى ما كان يجب أن يقوله المجنون، وليس إلى نص قوله، ولو أنه اتخـذ مـن قولـه معراجاً إلى سماء الفن المسرحي، واجتنابه التعبير المباشر عن حياته، مما يجعل المجنون عند شوقي عاقلاً مرتين، فهو يعقل واقع الجبل وحاله أولاً، ويعقل الفن وقوانينه ثانياً، على نحـو ما يعرفها شوقي وأهل زمانه، مما يجعلنا نقول: إن عمل شوقي ليس محاكاة ولا تضميناً، ولو حمل صورة أيٍّ منهما، لكنه إبداع جديد على إبداع المجنون القديم. مما يحقق غرض هذا المقال.

ولعل ما قدمناه يعدّ كافياً لإثبات هذا الادعاء كفايةً لا تحيط بالطاقات التعبيرية والشعورية التي أودعها شوقي نصه بعبقرية المجدد في رسم المشهد والحياة والقدرة على تمثل حياة المجنون، وحياة أهـل الـبادية، كمـا لو كان واحداً منهم، وهو شاعر القصر!!. والعجب لا ينقضي من قدرته على تخطـيه للواقـع الإخباري إلى الواقع الفني وموجباته مما يليق بشاعر بدوي، وتمثله الأيام الماضية التي نفذ إليها من نص المجنون، ولم يخترع تفصيلاتها من غير مسوغ فني يقتضيه الإبداع في الفن المسـرحي والفـن الشعري، ولم يعد للماضي لولا أن الشاعر لم يعطه مفتاح القول والتعبير، فكان مجدداً مبدعاً مراعياً حقَ الفن والمثال وما يليق بالشاعر وفنه، من غير تكلف ولا ادعاء.

□□

■ المصادر والمراجع:

1-أشعار الشعراء الستة، الأعلم الشنتمري، شرح وتعليق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت - دار الجيل، ط: 1، 1412هـ- 1992م.

2-الجراثيم، عبد الله بن مسلم الدينوري، بتحقيق: محمد جاسم الحميدي، مطابع وزارة الثقافة العربية السورية، ط:1، 1997م.

3-ديوان ابن خفاجة، بتحقيق: د. سيد غازي، الاسكندرية- منشأة المعارف، ط: 2، 1979م.

4-ديوان مجنون ليلى، بتحقيق: عبد الستار أحمد فراج، القاهرة -مكتبة مصر، 1979م.

5-شرح ديوان الفرزدق، جمع وتحقيق: عبد الله الصاوي، القاهرة- مطبعة العبادي، ط:1، 1354 هـ- 1936م.

6-مجنون ليلى، مسرحية أحمد شوقي، القاهرة - مؤسسة فن الطباعة، [د. ت].

7-المسرح الشعري بين أحمد شوقي وعزيز أباظة، د. سعد عبد المقصود ظلام، دار المنار للنشر والتوزيع، ط: 1، 1408هـ- 1988م.

8-المنازل والديار، أسامة بن منقذ، بتحقيق: مصطفى حجازي، الكويت -دار سعاد الصباح، ط: 2، 1412هـ- 1988م.

□□□

المتنبي
في الموقف الصعب

محمد كمال[1]

***ما** عرف تاريخنا الشعري علاقة بين شاعر وأمير أشد التصاقاً وأمتن عرى من العلاقة بين سيف الدولة الحمداني وأبي الطيب المتنبي، فهما متقاربان في سنتي الولادة والوفاة، وكل منهما غريب عن الشهباء، وافد إليها، طامع في الاستقرار في ربوعها، وكلاهما خالص العروبة نقي النسب، فسيف الدولة سليل الحمدانيين الذين ينتمون إلى التغلبيين، وكان هؤلاء يقيمون في الجزيرة وديار بكر، وأما أبو الطيب فينتهي نسبه إلى جعفي بن سعد العشيرة الذي كان أبا حيٍّ من أحياء اليمن، فهو صحيح النسب في عروبته من جهة أبيه وأمه، وبطونهما كانت معروفة بالكرم والفروسية، ولها أيام مقرونة بالحمد والذكر الحسن.*

فإذا توغلنا أكثر فيما كان بين الأمير والشاعر من وشائج وصلات طالعتنا نوازع مشتركة في الغاية متحدة في الهدف، وهذه النوازع تتلخص في السعي إلى تأسيس دولة تعيد للكيان العربي مجده الذي كاد يبيد واستقلاله الذي كاد يندثر.

فحين قدم سيف الدولة إلى حلب سنة 333هـ كانت تتلامح في ذاكرته صورة قاتمة للخلافة العباسية التي دب في جسدها الضعف والوهن، فأشرفت على الانهيار أمام أطماع الغرباء الذين كان دأبهم أن يتسللوا إلى مناصب الدولة، فيخضعوا البلاد إلى مآربهم، ويقودوا مركب الحكم إلى ما يرضي أهواءهم ويوافق أهدافهم.

وكان في ذاكرة سيف الدولة أيضاً صورة مشرقة وضاءة عن أجداده الحمدانيين الذين كان بينهم وبين خلفاء بني العباس روابط تشتد أحياناً وتضعف أحياناً أخرى، فما يكاد الخلفاء يلاحقونهم في إمارة الموصل ويفتكون بهم، حتى تعود الأمور إلى استقرارها، فإذا هم يسترضونهم ويتوددون إليهم، جاعلين منهم سنداً واقياً ودرعاً حصيناً في وجه القبائل الثائرة والشعوب الطامعة، فقد كان

[1] باحث من سورية

خلفاء بني العباس على تخوفهم من الحمدانيين يعترفون لهم بالوفاء بالعهد والصفاء في العروبة، فهم مهما استبدوا بإمارة الموصل وتحصنوا فيها لا يقصرون بواجباتهم في دفع الضرائب لخزانة الدولة، ولا في مناصرة الخليفة على أعدائه، وليست لهم في كل الأحوال مطامع تتهدد بغداد مركز الخلافة.

كان سيف الدولة إذاً يشهد ذلك كله، ويشارك فيه في كثير من الأحيان، على حداثة سنه ونضارة عوده، فقد ورث صناعة الحرب عن أبيه أبي الهيجاء، وعن أخيه ناصر الدولة، وخاض وهو في العشرين من عمره الحرب مع أخيه، فهاجم بني ضبة فأبلى أحسن البلاء، حتى مدحه الشعراء قبل أن يصير أميراً على حلب تتزاحم على بابه الشعراء، وكان عليه في مطلع شبابه ومقتبل عمره أن يدفع بهمته إلى حماية الخلافة العباسية في بغداد، وأن يقضي سنة 330هـ على البريديين أعداء الخليفة المتقي، وهكذا نشأ سيف الدولة نشأة عربية أصيلة، يعززها وعي سياسي عميق بأخطار المخططات الشعوبية المعادية للحكم العربي الذي كان في يده تصريف الأمور وتدبير الأحوال في الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، ولهذا كان سيف الدولة ناقماً على الترك الذين حاولوا أن يأتمروا به في بغداد، وناقماً على الديلم الذين ما فتئوا يلحقون بالناس الأذى ويريدونهم بالظلم، وناقماً على الفرس لأن العداوة تقليدية قديمة بينهم وبين آل حمدان.

وقد كانت حلب قبل أن يدخلها سيف الدولة تحكم من قبل الولاة الأعاجم الذين كان الخليفة العباسي يغتر بهم فيعينهم عمالاً له في حلب وفي غيرها من الأمصار، أمثال أحمد بن كيغلغ، وأبي قابوس الخراساني ووصيف البكتمري، وهلال بن بدر. ثم حكمها الإخشيديون فولوا عليها أحمد بن سعيد الكلابي الذي استدعى قبيلته بني كلاب من أرض نجد، فعاثوا في حلب فساداً بعد أن عاث فيها بنو تميم من قبل.

وهل كان هذا الوضع السياسي كله أو بعضه بعيداً عن ذاكرة أبي الطيب المتنبي وهو يجمع أشتات نفسه ليلقي بها في حلب بين يدي هذه الدولة الحمدانية الناشئة؟ لقد غادر العراق والدولة العباسية قد بلغت من التفكك والتجزئة حداً لم تبلغه الدولة الإسلامية في سابق عهودها الزاهرة وأيامها العامرة، فقامت دولة البويهيين في فارس، والإخشيديين في مصر وبلاد الشام، والفاطميين في إفريقية، والقرامطة في البحرين، والديلم في جرجان وطبرستان، والبريديين في البصرة وواسط، والحمدانيين في الموصل، مما نبه أذهان الروم وأطمعهم بهذه البلاد، فأخذوا يتحرشون بها بين الحين والحين.

ففي سنة 337هـ أقبل أبو الطيب إلى بلاط سيف الدولة مشتت النفس موزع الخاطر، قلقاً، تفترسه الهواجس وتؤرقه الهموم، لعله يجد في الأمير الحمداني الفارس العربي الذي تتحقق على يديه الآمال المرجوة والمطامح المرتقبة، ولعلهما يتآزران معاً في إعادة المجد العربي الأصيل، وانتزاع الحكم من براثن الشعوبيين الذين اقتسموا البلاد وفتكوا بالعباد.

ولا بد هنا من التعرف إلى شخصية هذا الشاعر ومكوناته النفسية التي تحدد سلوكه العملي وموقفه الفكري من الوقائع والأحداث، فقد كان أبو الطيب لا يختلف عن سيف الدولة نبلاً في

الروح، وسمواً في النفس، وحباً للفروسية والبطولة، وتصدياً للشدائد والنكبات. وهو القائل:

وإنـــي لمـــن قـــوم كـــأن نفوســـهم

بهـــا أنـــف أن تســـكن اللحـــم والعظمـــا

إنهـــا النفس التي أبت أن تخضع لقوانين المادة ونوازع الجسد، فنهض بها الإبداع الشعري إلى مرتـبة الملـوك والأمـــراء، فما كان يرى أنه أقل منهم شأناً ولا أدنى مرتبة. فها هو ذا يخاطب أبا العشـائر الحمداني بقوله: شاعر المجد خِدْنُه شاعر اللفظ كلانا ربُّ المعاني الدقاقِ ولا يزري به ما آل إليه أمره من اللجوء إلى كافور الإخشيدي واحتمائه به بعد أن غادر حلب مغاضباً سنة 346هـ، وإذا به يتجرأ على كافور بقوله:

وفـؤادي من الملوك وإن كان لساني يُرى من الشعراء وكان لا بد لصاحب هذه النفس المتوثبة أن يكون شاعراً منطلق الخيال ولكنه محبط الآمال، إذ كلما عظمت النفس واتسعت مداركها وتشعبت مقاصـدها ضـاق أمامها الكون، وعجزت عن التكيف مع الواقع، فتنقض عليها الخواطر متضاربة متصـارعة، حـتى لكأنهـا في حرب مستعرة بينها وبين عدو قاهر متخيل غير مرئي، يعمل على صدها والحؤول بينها وبين جليل المطالب وعظيم الرغائب، فإذا به يستبد به الضجر فيصرخ قائلاً:

أهـــمُّ بشـــيء والليالـــي كأنهـــا تطاردنـــي عـــن كونـــه وأطـــاردُ

وحـــيد مـــن الخـــلان فـــي كـــل بلـــدة إذا عظـــم المطلـــوب قـــلَّ المســـاعدُ

وأنـــى لمـــثل هذه النفس أن تنعم بالراحة والقرار، وأن تتوازن فيها النوازع الشاردة والأماني المتعارضة. وهل للزمن المتقلب بين النور والظلام، والاستقامة والاعوجاج، والخصب والجدب، أن يـبلِّغ شـاعرنا مرتجاه ويحقق له مبتغاه، فتهدأ ثائرة نفسه وتستقر سورة وجدانه، وها هو ذا يصرح بذلك قائلاً:

أريـــد مـــن زمنـــي ذا أن يبلِّغنـــي مـــا لـــيس يـــبلغه فـــي نفســـه الزمـــن

ولكـــن المشـــكلة لا يكمن حلها في الزمن ولا في غيره، لأن النفس الكبيرة كلما رحبت أمامها آفـاق الفكر ودروب التأمل أصبحت عاجزة عن إدراك ما تريده ومعرفة ما تتوخاه، فما تكاد تتحقق لها غاية حتى تتولد غايات، ولا يستبين لها هدف حتى تتغلق أهداف. وهذا ما عناه أبو الطيب بقوله:

يقولـــون لـــي مـــا أنـــت فـــي كـــل بلـــدة ومـــا تبتغـــي؟ مـــا أبتغـــي جلَّ أن يسمى

وليـت الأمر كان يقف عند معاناة الشاعر مع ذاته القلقة وضميره الممزق، فأمام الشاعر وجود اجتماعـي لا يفـتأ يناصـبه العداء، ويفوّق نحوه سهام الحسد والبغضاء، ولا ذنب له إلا أنه صادق العـزيمة صـريح الرأي، معرض عن الخسيس من المكاسب والرخيص من المطامع، فإذا به يتقلب مهموم الروح، مغتم النفس، لا يغمض له جفن، ولا يسكن له جنان، فيعلن شاكياً شديد الأسى:

أعادى على ما يوجب الحب للفتى وأهدأ والأفكار فيَّ تجول

على أن قلق المتنبي مهما كان صدى لهموم ذاتية أو معاناة وجدانية فإنه ينم عن قلق سياسي حضاري يعكس تبرمه بالواقع المرير وثورته على شراذم الحكام، وهو القائل:

لا أقتري بلداً إلا على غَرَرَ ولا أمرُّ بخلق غير مضطغن

ولا أعاشر من أملاكهم ملكاً إلا أحق بضرب الرأس من وثن

يقول هذا وأمام عينيه ملوك جائرون، وولاة لا يتوانون عن ظلم الرعية وقهرها وانتهاب ثرواتها، ودفعها إلى مهاوي الذل والهوان، وهم في قصورهم آمنون، وإلى ملذاتهم منصرفون، فكيف لا تضوى بمرآهم الأجسام وتسقم الأرواح، فتدوّي في أعماقه صرخة ما هي إلا أنين شعب وتوجع أمة، فيقول:

واحتمال الأذى ورؤية جانيه غذاء تضوى به الأجسام

ولعلنا نجد في هذه الصرخات المغتاظة دليلاً على عمق وعيه السياسي، وبعد نظره في شؤون السلطة والحكم، بل في شؤون النمو الحضاري للأمة بشكل عام، فهو يرى أن مصائر الشعوب في أيدي أصحاب السلطة، فإذا فسدت هذه السلطة وانحرفت بها الأهواء، أو آلت إلى غير أهلها فسدت الشعوب، وفقدت وحدتها وتماسكها، وتخاذلت أمام أعدائها، ويتضح ذلك في قوله:

وإنما الناس بالملوك ولا تفلح عُرب ملوكها عجم

في كل أرض وطئتها أمم تُرعى بعبد كأنها غنم

ولهذا فالقوة الحاكمة التي يفترض أن تعيد التوازن الحضاري إلى المنطقة ينبغي أن تكون عربية في الإعداد المادي والمعنوي، عربية في السلاح وعربية في الفكر، ففي مديح أبي الطيب لسيف الدولة يوم بنى مرعش سنة 341هـ يقول:

إذا الدولة استكفت به في ملمة كفاها فكان السيف والكف والقلبا

تُهاب سيوف الهند وهي حدائد فكيف إذا كانت نزارية عُربا

ولكنها ليست عروبة العرق والعصبية المغلقة، بل هي عروبة تعززها العقيدة ويدعمها الإيمان ويسمو بها التوحيد. وبهذا يكون انتصارها راسخاً وسيادتها مكينة، ففي سنة 343هـ سار سيف الدولة نحو ثغر الحدث على الحدود البيزنطية، وكان أهلها قد سلموها بالأمان إلى الدمستق، فنزل بها، وبدأ في يومه فحط الأساس لبناء قلعتها، فخرج إليه الدمستق في خمسين ألف فارس وراجل من جموع الروم والبلغار والصقالبة، فتصدى له سيف الدولة، وحمل عليه بنفسه في نحو من خمسمئة من غلمانه، فقصد موكبه، فهزمه وأظفره الله به وقتل ثلاثة آلاف من جنوده، وأسر خلقاً كثيراً، وأقام على الحدث إلى أن بناها ووضع بيده آخر شرافة منها، وفي هذا اليوم أنشد المتنبي قصيدته المشهورة:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم

ثم يصف ببراعته التصويرية تفاصيل المعركة، وما كان من أمر بناء القلعة في أثناء المعركة بقوله:

هل الحدث الحمراء تعرف لونها وتعلم أيُّ الساقيين الغمائم

بناها فأعلى والقنا تقرع القنا وموج المنايا حولها متلاطم

ثم يقول لسيف الدولة بعدما رأى من صدق العزيمة وشجاعة النفس وبُعد الهمة حتى تحقق له النصر:

ولستَ مليكاً هازماً لنظيره ولكنه التوحيدُ للشرك هازم

تشرَّف عدنان به لا ربيعة وتفتخر الدنيا به لا العواصم

ولم لا يقي الرحمن حدَّيك ما وقى وتفليقه هام العدا بك دائم

هذه التطلعات العربية الخالصة هي التي رسخت الألفة بين سيف الدولة وأبي الطيب المتنبي، هذا بسلاحه وسلطانه، وذاك بشعره وبيانه، فالتقيا على غاية موحدة وهدف مشترك، واتخذ أمير السيف من أمير القلم صوتاً إعلامياً يفصح بكل صدق وإخلاص عن التوجهات السياسية للدولة التي قامت على منهج في التفكير، وأسلوب في العقيدة، وانطلاقة نحو تأسيس كيان.

ولقد كان أبو الطيب، تنفيذاً لهذه المهمة الإعلامية التي اختص بها دون غيره من شعراء البلاط الحمداني، يسارع إلى حضور معظم المعارك التي كان يقودها سيف الدولة، وكان سيف الدولة قد أوصى من يعلم أبا الطيب ركوب الخيل وحمل السلاح وخوض الغمرات لكي يكون لسان صدق لا تفوته واقعة ولا يغيب عنه حدث، فإذا تخلف أبو الطيب عن إحدى المعارك لأمر طارئ استدعاه سيف الدولة بعد ذلك وروى له تفاصيل تلك المعركة وما حققه من ظفر على الأعداء، بل إنه كان يستدعيه لحضور مجالسه العسكرية، ويجعله من بين مستشاريه، فقد وصل مرة رسول ملك الروم للاجتماع بسيف الدولة، فلم يتمكن أبو الطيب من الحضور، فعاتبه سيف الدولة على تأخره وانقطاعه، فأنشده أبو الطيب ارتجالاً معللاً سبب غيابه:

تزاحم الناس حتى لم يجد سبباً إلى بساطك لي سمعٌ ولا بصر

فكنتُ أشهدَ مختص وأغيبه معاينــاً وعياني كلــه خبر

وما كان مع ذلك يتحرج من ذكر الهزائم التي قد يمنى بها سيف الدولة، ففي عام 339هـ ينتصر الروم في إحدى الوقائع ويأسرون بعض الجنود، فيعزو شاعرنا هذه الهزيمة إلى تقاعس الجيش وضعف همته، ويذكّر الروم ببطولات سيف الدولة وانتصاراته التي لا تنسى فيقول:

قل للدمستق إن المسلَمين لكم خانوا الأمير فجازاهم بما صنعوا!

لا تحسبوا من أسرتم كان ذا رمق فليس يأكل إلا الميتَ الضبع
هلا على عقب الوادي وقد صعدت أُسد تمر فرادى ليس تجتمع
تشقكم بقناها كل سلهبة والضرب يأخذ منكم فوق ما يدع

لقد كان بين الشاعر والأمير ثقة متبادلة ومودة ثابتة تفوقان ما كان بين الشعراء والممدوحين من روابط ووشائج، وإنا لنسمع من أبي الطيب شعراً يخاطب به سيف الدولة ما هو بالمديح المعهود ولا هو بالثناء المأثور، وإنما هو النجوى الصافية التي لا تنبعث إلا من قلب المتيمين ولسان العاشقين، كما في قوله:

فإذا رأيتك حار دونك ناظري وإذا مدحتك حار فيك لساني

وإذا كنت قد بسطت القول في شخصية أبي الطيب وتكوينه النفسي والفكري، فإنما ذلك توطئة وتمهيد لشرح الموقف الصعب الذي وجد أبو الطيب نفسه مضطراً إلى أن يكون في قلبه، وأن يكون فيه طرفاً فاعلاً لا مجرد مراقب صامت، وذلك الموقف يتلخص في تلك الخلافات التي استعرت بين سيف الدولة وفئة من المعارضين لنظام حكمه من بعض القبائل العربية.

إلا أننا لا نملك معلومات كافية عن التنظيم الإداري والعسكري والاقتصادي الذي كانت تقوم عليه دولة بني حمدان في حلب، فإن مثل هذه المعلومات إذا تم الوصول إليها كفيل بأن يعيننا على تفسير بعض الظواهر التي تنجم عن طبيعة العلاقة بين السلطة والرعية، ومن بين هذه الظواهر ما كان يقوم بين الحين والحين من فتن داخلية وثورات قبلية كانت تقض مضاجع سيف الدولة، وتعرقل حروبه مع الروم وتفرُّغه لحماية الثغور من هجماتهم المتوالية. وقد خص المتنبي هذه الحوادث الخطيرة بثلاث قصائد من ديوانه كان فيها مع شدة حذره وبعد نظره شديد الإكبار لقدرة سيف الدولة على قمع هذه الفتن وصيانة الجبهتين الداخلية والخارجية في آن واحد، وهذا ما عناه أبو الطيب حين بعث إليه من الكوفة سنة 351هـ بقصيدة فيها من عذوبة التعبير وفيض الوجدان وتوهج العاطفة ما ينبئ بعظم الحسرة على فراقه، وفيها يقول له:

أنت طول الحياة للروم غاز فمتى الوعد أن يكون القفول
وسوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أي جانبيك تميل

غير أن كتب التاريخ التي أشارت إلى هذه الفتن والثورات سكتت عن ذكر أسبابها والعوامل المهيجة لها والدوافع الكامنة وراءها. ومع ذلك فإننا إذا تتبعنا سيرة سيف الدولة وتقصينا وقائعه وأخباره أمكننا استنباط هذه العوامل وتلخيصها فيما يلي:

1- إن سيف الدولة مهما بلغ من مقدرته على صد غارات الروم وحماية البلاد وتأسيس الملك واستقدام العلماء والأدباء والشعراء، لا يعدو أن يكون في رأي بعض رعيته مغيراً فاتحاً، تمكن بقوته العسكرية من احتلال حلب وبسط سلطانه عليها، وهو بذلك قد سحب السيادة

من القبائل المرابضة على تخومها، وحرمها من حقها المزعوم في الاستفادة من خيرات البلاد واستغلال مواردها الطبيعية، إذ كانت مرتعاً خصباً لكل وافد، وموطناً صالحاً لكل طامع، ولذلك تألب عليه المتنفذون في هذه القبائل، وأضمروا له العداوة، وجعلوا يهتبلون الفرص كلما سنحت لعلهم يقلقلون كيان الدولة الحمدانية، وينتزعون حصتهم من هذه البلاد. هذا بالإضافة إلى أن الدولة الحمدانية كانت تمثل شكلاً من أشكال نظام الحكم في بغداد وتلتزم به. وهو نظام مدني لا يعترف بالسيادة القبلية ولا يسمح لها بأن تمارس حريتها فاخذت منذ عهود سالفة تتقلص أمام النظام السياسي الجديد.

2- ليس في وسعنا أن نقدر النفقات الباهظة التي كان ينفقها سيف الدولة في سبيل تجهيز جيشه بالسلاح والمؤن والعتاد وغيرها من لوازم الحرب، إلى جانب مرتبات جنوده وأعطيات غلمانه، بالإضافة إلى ما كان يحتاج إليه من مال يغدقه على الشعراء والأدباء وأهل العلم، أو يبني به قصوره وحصونه، فمن أين كانت تأتيه هذه الموارد، وما هي سبل جبايتها وتحصيلها؟ لقد روت كتب التاريخ أن سيف الدولة كان يبيح لنفسه اقتطاع ما في أيدي الرعية وجيوبهم من أموال يختزنونها، أو أراض يجنون خيراتها، أو تركات يخلفونها، لينفق ذلك كله في غزواته المتلاحقة، أو في دعم أبهة الملك، أو في رعاية الفنون والآداب من غير حساب، وكان يستعين على ذلك بقاض جائر مستبد يستصفي أموال الناس بحق وبغير حق، هو أبو الحصين علي بن عبد الملك الرقي، فإذا مات أحد من الناس استولى على ميراثه، وضمه إلى خزينة الدولة قائلاً: "كل من هلك فلسيف الدولة ما ملك، وعلى أبي الحصين الدرك". وتشاء الأقدار أن يقتل هذا القاضي في إحدى المعارك الحربية. فلما كان الأمير الحمداني يتفقد ضحاياه من جنده وقواده في أرض المعركة، بصر بجثة أبي الحصين هذا بين القتلى، فداسها بسنابك جواده وهو يقول: "اذهب لا ردك الله، فقد كنت تزين لي وجوه الباطل". أفلا يمكن أن تستثير مثل هذه الطرائق في الجباية تساؤلات صامتة لا تلبث أن تتحول إلى اعتراض غاضب.

3- كان سيف الدولة يعتمد على القبائل العربية في إعداد جيشه بالرجال المقاتلين، لما كانوا عليه من شجاعة وحمية ودربة على القتال، فهم الذين شاركوه في هجماته على الإخشيديين، في انتصاره عليهم مرة، وفي فراره منهم مرة أخرى. وهم الذين كانوا له خير عون في حماية الإمارة الحمدانية والثغور الإسلامية الشمالية من غارات الروم وتحرشاتهم المتوالية، ولما وقع بعض منهم في الأسر وزجوا في سجون الروم سارع سيف الدولة مدفوعاً بنبل القائد العسكري وشهامته إلى فك أسرهم وإعادتهم إلى أوطانهم بعد أن دفع فديتهم خمسمئة ألف دينار من ماله الخاص. إلا أنه كان يرهقهم من أمرهم عسراً، فما يكاد يرجع من غزوة حتى يتجهز لغزوة أخرى، فما كان في وسع هؤلاء الجنود أن يتحملوا مشقة هذه الحروب المتتابعة، وأن يجدوا فرصة يستجمون فيها

ويستريحون من عناء الجهاد[1]، وأنى لهم همة كهمة سيف الدولة وعزيمة كعزيمته، وهذا ما أشار إليه أبو الطيب بقوله:

يكلِّف سيفُ الدولة الجيشَ همَّه ... وقد عجزت عنه الجيوش الخضارم

ويطلب عند الناس ما عند نفسه ... وذلك ما لا تدعيه الضراغم

فلا يستنكر أبداً أن نرى بعض هؤلاء الجنود يفرون من المعارك متعبين، ناقمين على الأمير نزواته التي لا تشبع وغروره الذي لا يرتوي، فكانت فلولهم تلجأ إلى قبائلها وقد أعياها الجلد والمصابرة لتشعل نار الفتن والثورات ابتغاء التخلص من القائد الذي كان معروفاً بالحزم في إدارة الجيش، والعزم على مواصلة الجهاد. وليس لنا هنا أن نناقش وعي الدهماء السياسي وضرورة تجاوزهم هذا الواقع الصعب من أجل الذود عن الحدود وحفظ الكيان العربي من الاندثار والبيود، فمثل هذه الأمور لا بد أن يقع في كل بلد تستمر فيه حالة الحرب ردحاً من الزمن فتنهك أفراده وتزعزع اقتصاده.

فهذه العوامل الثلاثة مجتمعة بالإضافة إلى غيرها هي التي كانت وراء تشقق الجبهة الداخلية، ووراء ما يسمى بالمعارضة المسلحة، مما أدى إلى تصدع البنية الاجتماعية التي يحتاج رأبها إلى مدة طويلة من السلام والاستقرار، فكان سيف الدولة لا يكاد ينصرف من قتال الروم حتى يلتفت إلى ملاحقة هذه القبائل وإخماد هذه الفتن.

فما موقف شاعرنا المتنبي من ذلك كله؟ أكان يراقب هذه الأحداث ويسكت عنها ممالأة لسيف الدولة وحرصاً على استكمال المسيرة والوصول إلى استقلال الحكم العربي وتحقيق الآمال المنشودة. وهل كان بوسعه أن يظل محايداً في هذا الأمر وهو شاعر الأمير المفضل، وأن يتردد في مباركة انتصاراته على هذه القبائل وتصوير هزائمها المخزية أمام عزيمته التي لا تلين وبأسه الذي لا يقهر. أم كان يخوض غمار هذه الأحداث ابتغاء الإصلاح ورغبة في الائتلاف.

لقد كان أبو الطيب وهو يشهد هذه الأحداث في موقف محرج ومضيق صعب، وذلك لسببين اثنين:

أولهما أنه كان يستصحب بعض أفراد هذه القبائل ويختلط بهم، وكان له منهم أحباء وندماء يجالسهم في أوقات السمر ويحاورهم في ساعات الصفاء، يؤيد ذلك قوله لبعض بني كلاب وهو معهم على مائدة الشراب إذ دعوه لمشاركتهم:

لأحبتي أن يملؤوا ... بالصافيات الأكوبا

وعليهم أن يبذلوا ... وعلي ألا أشربا

حتى تكون الباترا ... تُ المسمعات فأطربا

---

[1]- وقد روى ابن خالويه أن سيف الدولة كثرت وقائعه في كل صقع، فبرمت به القبائل، وتحالفت على مخالفته وقتاله.

وثانيهما أن أبا الطيب كان يدرك إدراكاً تاماً أن جيش سيف الدولة مكون في معظمه من أفراد هذه القبائل العربية الخالصة العروبة، وأنه طالما استنجد بهم في غزواته ومعاركه، فما كان منهم إلا المناصرة وحسن الانقياد، فكيف سيكون الأمر إذا قسا عليهم واستأصل شأفتهم، وتركهم وفي صدورهم من الحقد والضغينة ما يجعلهم يخرجون عن طاعته ويرفضون الانصياع له والاستجابة إليه.

ولكن أبا الطيب شاعر فذ ومفكر ملهم، يعرف كيف يخرج من مثل هذه المآزق المحرجة والمواقف الوعرة بسداد رأي وحسن تدبير، فنراه يسارع إلى مهمته الإعلامية من غير أن يعزل رأيه الشخصي ونظرته النافذة، فيمتدح سيف الدولة، ويكبر بطولاته، ويبتهج بانتصاراته على هذه القبائل.

ففي ديوانه تطالعنا ثلاث قصائد بسط فيها الشاعر هذا الموضوع الخطير بسطاً محكماً، وعرضه عرضاً مفصلاً، وأيده بحسن الأداء وجمال البناء، مما يعد وثيقة تاريخية مهمة صدرت عن شاعر شاهد مصور، عاش في كنف الدولة الحمدانية تسع سنوات كان له فيها شأن عظيم ومنزلة رفيعة، وكان مباحاً له أن يشهد وقائع هذه الدولة على الصعيدين العسكري والمدني، وهي على كل حال وقائع مشرفة تدعو إلى الزهو والاعتزاز.

وأولى هذه القصائد كانت سنة 342هـ يوم أوقع سيف الدولة ببني عُقَيل وقُشير وبني العجلان وبني كلاب ودحر جموعهم بعد أن تناصروا على حربه وتحالفوا على قتاله، فقال أبو الطيب وقد بدأ قصيدته بمدح سيف الدولة وتصوير هزائم هذه القبائل أمامه:

إذا فاتوا الرماح تناولتهم ... بأرماح من العطش القفارُ

يرون الموت قُدَّاماً وخلفاً ... فيختارون والموت اضطرارُ

وأجفل بالفرات بنو نمير ... وزأرهم الذي زأروا خوارُ

وأضحى بالعواصم مستقراً ... وليس لبحر نائله قرارُ

إلا أن أبا الطيب بعد أن يستوثق من أن نفس الأمير استراحت إلى هذا المديح وطربت لهذا الوصف إذا به يدفع بأبياته إلى الهدف الذي يضمره والمطلب الذي يخطط له، ابتغاء المحافظة على صفوف المواجهة متلاحمة متماسكة، والروم على تخوم البلاد يتهددون ويتوعدون، فيأخذ باستعطاف سيف الدولة واستثارة وجدانه، ويدعوه إلى العفو عنهم والتجاوز عن تمردهم، ويذكره بأن أولادهم سيكونون في قادم الأيام أجناداً لأولاده، فيخاطبه قائلاً:

لعل بنيهم لبنيك جندٌ ... فأول قُرح الخيل المِهار

وأنت أبرُّ من لو عُق أفنى ... وأعفى من عقوبته البوار

وأقدر من يهيجه انتصار ... وأحلم من يحلِّمه اقتدار

وما في سطوة الأرباب عيب ... ولا في ذلة العبدان عار

وثانية هذه القصائد كانت في سنة 343هـ حين أوقع سيف الدولة ببني كلاب وفرق جمعهم، فوقف المتنبي كعادته يشيد بانتصار سيف الدولة عليهم، ويمتدحه بأنه الراعي الأمين الذي لا تروع غنمه الذئاب، والسيف الصارم الذي لا يثلم حدّه الضراب، وأن في يده مصائر النفوس كلها، فأنى لبني كلاب أن تنجو بأنفسها وتفوز بأرواحها، فيفتتح قصيدته بقوله:

بغيرك راعياً عبث الذئاب ... وغيرك صارماً ثلم الضرابُ

وتملك أنفس الثقلين طراً ... فكيف تحوز أنفسها كلابُ

ثم يسجل أبو الطيب مأثرة كريمة من مآثر سيف الدول تدل على مروءته وشدة حميته، وذلك أن بني كلاب لما فروا من أمامه ظفر بحريمهم ونسائهم فحماهن ومنعهن من السبي والأذى، وأحسن إليهن بجوده وكرمه، اعترافاً منه بوطيد القرابة ووحدة النسب، فسيف الدولة من ربيعة، وبنو كلاب من مضر، وربيعة ومضر ابنا نزار بن معد بن عدنان، فهم إذاً عشيرته وهم صحابه، فيقول:

فقاتلَ عن حريمهم وفروا ... ندى كفيك والنسبُ القراب

وحفظك فيهم سلفَيْ معدٍّ ... وأنهم العشائر والصحاب

ثم يخطو أبو الطيب على حذر خطوة أخرى، فيستغل هذه الحادثة، مؤكداً صلة الرحم وآصرة العروبة، مذكراً سيف الدولة بما للكلابيين من فضل في استجابتهم لداعي الحرب ومشاركتهم في صد غارات الروم، فيستعطفه قائلاً:

فكيف يتم بأسك في أناس ... تصيبهم فيؤلمك المصاب

ترفَّق أيها المولى عليهم ... فإن الرفق بالجاني عتاب

وإنهم عبيدك حيث كانوا ... إذا تدعو لحادثة أجابوا

إلا أن أبا الطيب يعود فيقر بالخطأ الذي ارتكبه الكلابيون في التمرد وشق عصا الطاعة، ولكن العفو من شيم المنتصر القادر، لا سيما إذا اعترف المذنب بذنبه ثم تاب عنه، ولعل ما بدر من بعض سفهائهم لا يسوّغ إنزال العقاب بهم جميعاً:

وعين المخطئين همُ وليسوا ... بأول معشر خطئوا فتابوا

وكم ذنب مولِّده دلال ... وكم بُعدٍ مولِّده اقتراب

وجرم جرَّه سفهاء قوم ... وحل بغير جارمه العذاب

ثم يتجرأ أبو الطيب فيثني على شجاعة الكلابيين وتصديهم للأعداء تحت لواء سيف الدولة فيقول:

وتحت لوائه ضربوا الأعادي ... وذل لهم من العرب الصعاب

ولو غير الأمير غزا كلاباً ثناه عن شموسهم ضباب

وتأتي القصيدة الثالثة بعد عام واحد من القصيدة السالفة أي في سنة 344هـ، وفيها كما يقول الواحدي يذكر أبو الطيب إيقاع سيف الدولة ببني عقيل وقشير وبَالعجلان وكلاب[1]، لما عاثوا في نواحي أعماله، وقصدَه إياهم، وإهلاكَ من أهلكه منهم، وعفوَه عمن عفا عنه، غير أن الغريب في هذه القصيدة أن أبا الطيب لا يعمد إلى استعطاف سيف الدولة والتخفيف من غضبه على هذه القبائل الثائرة، ولكنه يعمد إلى تصوير شماتته بهؤلاء المتمردين الذين دحروا أمام حزم الأمير الحمداني وقدرته على الفتك بخصومه وتأديبهم على ما بدر منهم من عصيان وخروج عن واجب الطاعة والانقياد. ولعل موقف أبي الطيب هذا ناتج عما رآه من شطط هؤلاء الثائرين وتنكبهم عن جادة الحق والصواب، وقلة حكمتهم في تقدير المواقف ومحاكمة الأمور.

والقصيدة في محاورها السياسية تتعرض لقبيلتين اثنتين، هما قبيلة كعب التي عفا عنها سيف الدولة، فما زادها العفو إلا عتواً وطغياناً، وقبيلة نمير التي ثابت إلى رشدها فألقت السلاح ولزمت الطاعة.

أما قبيلة كعب فقد تزعمت حركة الثورة وتولت كبرها، فتبعتها في ذلك بعض القبائل كقبيلتي قشير وبالعجلان، وفي ذلك يقول أبو الطيب:

أرادوا علياً بالذي يعجز الورى ويوسع قتل الجحفل المتضايق

فما بسطوا كفاً إلى غير قاطع ولا حملوا رأساً إلى غير فالق

ولما كسا كعباً ثياباً طغوا بها رمى كل ثوب من سنان بخارق

ولما سقى الغيث الذي كفروا به سقى غيرَه في غير تلك البوارق

ويقول العكبري في شرح البيت الأخير: لما سقاهم الغيث من جوده الذي أخصبت به منازلهم، وتروضت بسقياه مواضعهم، فقابلوا ذلك بالكفر، وتلقوه بقلة الشكر، أرسل عليهم من جيوشه غير ذلك الغيث، فبرقت عليهم السيوف، وهطلت عليهم الحتوف، وعادت البوارق التي كانت تقدم عليهم نعمه، بوارق سلاح أمطرت عليهم نقمه، واستعار البرق للنعمة والنقمة.

ثم تنبعث الحكمة الدامغة على لسان المتنبي من قلب هذا الموقف إذ يقول:

وما يوجع الحرمان من كف حارم كما يوجع الحرمان من كف رازق

وأما قبيلة نمير فقد كانت أهدى إلى الحق، وأرشد إلى الصواب، إذ رأت مصارع المارقين أمام أعينها، فآثرت الخضوع والاستسلام والانقياد إلى ما فيه السلامة والنجاة، وهذا ما يشير إليه أبو الطيب بقوله:

(1)- وكان أبو فراس في هذه الحملة على مقدمة إحدى قطع الجيش مع سيف الدولة.

لوَفْدُ نمير كان أرشد منهم ... وقد طردوا الأظعان طرد الوسائق
أعدوا رماحاً من خضوع فطاعنوا ... بها الجيش حتى رَدَّ غربَ الفيالق
فلم أر أرمى منه غير مخاتل ... وأسرى إلى الأعداء غير مسارق
تصيب المجانيق العظام بكفه ... دقائق قد أعيت قسي البنادق

فسيف الدولة يتناول أموره تناول قدرة، ويحاولها محاولة اعتزام وشدة، فلا يحتاج إلى المخاتلة والمسارقة، حتى إن مجانيقه العظام، مع اختلاف رميها وتعذر ضبطها لتبلغ في إصابة الهدف ما لا تبلغه القسي التي ترمي البنادق الصغار، فهو معان مؤيد، منصور مسدد، وذلك لسعة قدرته وما مكنه الله في رعيته.

وخلاصة القول أن أبا الطيب كان بهذا الموقف يحاول أن يخفف من حدة الصدام بين السلطة والشعب، وأن يقوم بدور الوسيط المخلص لكلا الطرفين، وأن يعيد التوازن إلى السياسة الداخلية بعد أن كادت تعصف بها رياح التمزق والخلاف، إذ كان الروم لا يفتؤون يراقبون من بعيد ما يجري بين ظهراني سيف الدولة، وينتظرون أن يدب الضعف إلى سلطانه، تحيناً للانقضاض عليه، وإيقاع الخسائر بجنوده، لعلهم بذلك ينفذون إلى أعماق البلاد الإسلامية، ويعيثون فيها خراباً وتدميراً. ولقد تحقق حلمهم ذاك الذي طالما داعب خيالهم، وانتظروه سنوات وسنوات، ففي عام 351هـ استطاع الروم أن يخترقوا تلك الجبهة الحصينة التي حماها سيف الدولة بعزيمته وعزيمة جنوده، وأن يستولوا على مدينة حلب بجيش قوامه مئتا ألف رجل، فدخلوا المدينة يقتلون وينهبون ويحرقون المساجد ويهدمون البيوت، حتى بلغ عدد القتلى من الأطفال فقط بضعة عشر ألف صبي وصبية، ولم يشفِ غيظَ نفوسهم بكل ذلك حتى قصدوا دار سيف الدولة فاحتلوها. إلا أن الأمير الشجاع لم يستسلم ولم يلق السلاح، فقد عاد فأجلى الروم عن حلب، وواصل معاركه معهم في شتى الأنحاء الشمالية، إلى أن وافاه الأجل سنة 356هـ، وكان رحمه الله قد جمع من نفض الغبار الذي علق بثيابه في غزواته شيئاً وعمله لبنة بقدر الكف وأوصى أن يوضع خده عليها في لحده، فنفذت وصيته بذلك، بعد أن نقل جثمانه إلى ميًّا فارقين ودفن هناك.

وبعد، فهذا الجانب من شعر المتنبي الذي حاولت أن أسلط عليه بعض الأضواء أغفله كثير من الباحثين في الأدب والتاريخ، وهو بحاجة إلى وقفة ليست بالقصيرة.

□□

■ المراجع

- التبيان في شرح الديوان المنسوب إلى أبي البقاء العكبري.
الطبعة الثانية. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر. سنة 1956.
- سيف الدولة وعصر الحمدانيين. تأليف سامي الكيالي
ط دار المعارف بمصر. سنة 1959.
- شرح ديوان المتنبي لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي.
وقف على طبعه فردريك ديتريصي في مدينة برلين سنة 1861.
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر لعبد الملك بن محمد الثعالبي.
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. طبع في مصر سنة 1947.

نظرية علم اللغة التقابلي في التراث العربي

د. جاسم علي جاسم(1) – د. زيدان علي جاسم(2)

تمهيد

يهدف هذا البحث إلى بيان نظرية علم اللغة التقابلي (التحليل التقابلي) في دراسات العرب القدامى وبيان أسبقيتهم التاريخية في هذا المجال قبل علماء اللغة في أمريكا وأوربا. ولهذا سنوف نقوم بالإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل علم اللغة التقابلي هو نتاج القرن العشرين من لغويي أمريكا وأوربا؟ وإذا كان الجواب سلباً
- هل كان تعلم ودراسة اللغات معروفاً في القديم عند العرب أم لا؟
- هل وجدت دراسات عربية قديمة أسهمت في ميدان تعليم الأصوات وتعلمها أم لا؟
- هل وجدت دراسات عربية تقابلية قديمة بين العربية وغيرها من اللغات أم لا؟

وسنبدأ الحديث عن علم اللغة التقابلي في القرن العشرين عند علماء أمريكا وأوربا، ثم نتطرق إلى الحديث عن فرضية تعلّم اللغات سابقاً ودراستها. وبعد ذلك نعالج الدراسات العربية القديمة، التي تناولت مشكلة تعليم الأجانب للأصوات العربية وتعلمها ثالثاً. ثم نحاول الإجابة عن السؤال الرابع والأخير ألا وهو الدراسات العربية التقابلية عند علماء العرب القدامى في علم اللغة التقابلي.

– علم اللغة التقابلي في القرن العشرين عند علماء اللغة الأمريكيين والأوربيين:

يزعم علماء اللغة الغربيون (Fries, 1945; Lado, 1957) أن التحليل التقابلي طوّر ومُورِس في الخمسينيَّات والستّينيَّات من القرن العشرين كتطبيق لعلم اللغة البنيوي في تعليم اللغة. وظهر

(1) باحث سوري يدرِّس في جامعة ملايا في ماليزيا.

(2) باحث سوري يدرِّس في جامعة الملك سعود.

نتيجة لتطبيق علم النفس السلوكي (Skinner, 1957) وعلم اللغة البنيوي (Bloomfield, 1933) في تعليم اللغة. ويقصد بعلم اللغة التقابلي أو التحليل التقابلي: هو مقارنة النظام اللغوي بين لغتين مختلفتين، مثلاً النظام الصوتي أو النظام النحوي في اللغة العربية واللغة الماليزية. ويهتم التحليل التقابلي ببيان أوجه التشابه والاختلاف بين اللغة الأولى واللغة الثانية. وإن أكثر الأخطاء تأتي بسبب التدخل من اللغة الأم. ولهذا يدعي بأن الأخطاء ضارة ويجب أن تزال. ولقد كان أكثر نجاحاً في علم الأصوات من المجالات الأخرى من اللغة. ويستند التحليل التقابلي على الفرضيات التالية:

1- إنّ الصعوبات الرئيسة في تعلّم لغة جديدة سببها التدخل أو النقل من اللغة الأولى. والنقل نوعان: إيجابي وسلبي. النقل الإيجابي: يجعل التعلم أسهل، وهو نقل قاعدة لغوية من اللغة الأم إلى اللغة الهدف، ويمكن أن تكون اللغة الأم واللغة الهدف تشتركان في القاعدة نفسها. والنقل السلبي: يُعْرَف عادة بالتدخل. وهو استخدام قاعدة في اللغة الأم تؤدي إلى خطأ أو شكل غير ملائم في اللغة الهدف.

2- هذه الصعوبات يمكن أن يتنبأ بها التحليل التقابلي.

3- يمكن استعمال المواد التعليمية في التحليل التقابلي لتقليل آثار التدخل.

أما آراء العلماء في تعليم اللغة من خلال التحليل التقابلي فتنقسم إلى ثلاثة اتجاهات وهي:

أولاً: المؤيدون. يرون أن التحليل التقابلي يمكن أن يتنبأ الأخطاء. ولقد صرّح (Fisiak, 1981) "بأنّ التحليل التقابلي ضروري للمعلمين، ومصمّمي المناهج الدراسية ومُعدّي المواد التعليمية...". و(Nyamasyo, 1994) استنتج من دراسته على الطلاب الكينيين بأنّ "طريقة التحليل التقابلي ستكون مفيدة في إبراز المشكلات الصعبة التي تواجه الطلاب".

ثانياً: المعارضون. يدّعون بأنه لا يستطيع توقّع أو التنبؤ بالأخطاء، وخاصة في النحو. ولكنه يمكن أن يوضّح الأخطاء فقط. ويضع (Van Buren, 1974) "التسويغ للتحليل التقابلي بأنه يوجد في قوّته التوضيحية" بدلاً من قابليته لتوقّع أو تنبؤ الأخطاء أو الصعوبات في اللغة الثانية. أما (Whitman & Jackson, 1972) فقد أجريا اختبارين في النحو الانجليزي لـ: 2500 طالب ياباني ليختبرا "نظرية التحليل التقابلي في النحو الانجليزي وإمكانيته في التنبؤ أو توقّع المشكلات التي تواجه الناطقين غير الأصليين في اللغة الانجليزية" فأظهرت نتيجة الاختبار بأن التدخل أو النقل لعب دوراً ضئيلاً في تعلّم اللغة".

ثالثاً: المعتدلون. يرون أن التحليل التقابلي مفيد. لذا لا بد من دمج التحليل التقابلي وتحليل الأخطاء (Jassem, 2000) مع بعضهما بعضاً باعتبارهما أساليب يمكن أن تزود المعلم بالنظر في عملية التعلم. ولقد لخص (James, 1980) هذا بقوله:

... كلّ طريقة (التحليل وتحليل الأخطاء) لها دورها الحيوي في تفسير مشكلات التعلم.

ويجب على كل منها أن تتمّم الأخرى بدلاً من كونها منافساً لها".

وبعد هذه المقدمة الوجيزة عن علم اللغة التقابلي في الغرب نعود إلى دراسة جذور وأسس هذا العلم عند العرب القدامى لهذا العلم الأصيل. وسنمهد لهذا العلم بمقدمة ذات صلة بالموضوع عن تعلم ودراسة اللغات قديماً عند العرب.

-تعلم ودراسة اللغات عند العرب في القديم

ذكر خرما والحجاج، 1988: (... أن طرائق التدريس أخذت بالتعدد والتنوع منذ بداية القرن الحالي نتيجة أسباب كثيرة، منها الحاجة لتعلم اللغات المختلفة ودراستها التي لم تكن معروفة سابقاً، والتي قدمتها لنا الدراسات الأنثروبولوجية، وخصوصاً في بداية القرن الحالي والعقود التي تلته).

فهما يؤكدان أن تعلم ودراسة اللغات لم تكن معروفة في السابق، وترانا لا نرى رأيهما، ونؤكد بأن تعلم اللغات ودراستها كان معروفاً منذ العصر الجاهلي، فنجد في شعر امرئ القيس بعض الألفاظ الرومية مثل السجنجل وغيرها... وكذلك نجد في شعر الأعشى بعض الألفاظ الفارسية مثل العظلم والأرندج، حيث يقول:

عليه ديابوذ تسربل تحته ... أرندج إسكاف يخالط عظلما

الديابوذ: ثوب ينسج على نيرين. أرندج: جلد أسود. عظلم: نوع من الشجر يخضب به.

ويذكر أبو الفرج الأصبهاني صاحب الأغاني خبراً (ج2، ص 101)، إن عدي بن زيد العبادي وهو شاعر جاهلي معروف، قد تعلم الكتابة والكلام بالفارسية، ويقول: (فلما تحرك عدي بن زيد، وأيفع طرحه أبوه في الكُتاب، حتى إذا حذقَ أرسله المَرْزُبان مع ابنه (شاهان مَرْدْ) إلى كُتاب الفارسية، فكان يختلف مع ابنه، ويتعلم الكتابة والكلام بالفارسية، حتى خرج من أفهم الناس بها وأفصحهم بالعربية وقال الشعر...).

وفي العصر الإسلامي نجد أن الرسول العربي صلى الله عليه وسلم قال: [من تعلم لغة قوم أمن شرهم]. وكذلك فقد أمر زيد بن ثابت بتعلم لغة السريان: رُوي عن زيد أنه أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بتعلم لغة السريان (انظر ابن الأثير: ج2، ص 222، ومسند الإمام أحمد: ج5، ص 182): (قال زيد بن ثابت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: تُحسن السريانية أنها تأتيني كتب. قال: قلت: لا. قال: فتَعَلَّمها فتعلَّمتها في سبعة عشر يوماً).

وأما في العصر العباسي فهو غني عن التعريف فقد فتح المأمون دار الحكمة، وكان فيها قسم للترجمة من وإلى اللغة العربية واللغات الأخرى، ونجد أن ابن المقفع مثلاً قد تعلم لغة الفرس والهنود وترجم الكثير من قصصهم وآدابهم، مثل كليلة ودمنة وغيرها...

وفي العصر الأندلسي (كمال: 1982)، نجد أن العبريين تعلموا اللغة العربية وألفوا كتبهم اللغوية والعلمية والأدبية باللغة العربية. فهذه الدلائل تؤكد بأن تعلم اللغات كان معروفاً منذ القديم

وليس وليد القرن الحالي.

ونعود الآن إلى الفرضيتين الأخيرتين الثالثة والرابعة لمناقشتهما وهما:

- الدراسات العربية التي أسهمت في ميدان تعليم الأصوات وتعلّمها.
- والدراسات العربية التقابلية القديمة بين العربية وغيرها من اللغات.

من المعروف إن متعلمي اللغة العربية الأجانب يواجهون صعوبات في نطق الأصوات العربية أثناء تعلمهم إياها. وهذه الصعوبات الصوتية التي تواجه المتعلمين للغة العربية مشكلتها قديمة وليست ناعمة الأظفار. فقد تحدث عنها القدامى والمحدثون من علماء العربية.

فقد أشار الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى ظاهرة اللثغة في كتابه العين. فقال: الثعثعة: حكاية كلام الرجل يغلب عليه الثاء والعين فهي لثغة في كلامه... الذعاق بمنزلة الزعاق. قال الخليل: سمعناه فلا ندري ألغة هي أم لثغة. وقال أيضاً: وليس في شيء من الألسن ظاء غير العربية.

ولقد تناول سيبويه في باب اطراد في الفارسية، مسألة تعلم الفرس للغة العربية. فالفرس عندما يتعلمون اللغة العربية، ويواجهون بحرف جديد، فإنهم يبدلون الحرف الذي لا يوجد في لغتهم إلى أقرب حرف له في المخرج في لغتهم الأم؛ فيقول:

(يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم: الجيم، لقربها منها. ولم يكن من إبدالها بد؛ لأنها ليست من حروفهم. وذلك نحو الجربز، والآجر، والجورب. وربما أبدلوا القاف لأنها قريبة أيضاً، قال بعضهم: قربز، وقالوا: كربق، وقربق.

ويبدلون مكان آخر الحرف الذي لا يثبت في كلامهم، إذا وصلوا الجيم وذلك نحو: كوسه، وموزه؛ لأن هذه الحروف تبدل وتحذف في كلام الفرس، همزة مرة وياء مرة أخرى. فلما كان هذا الآخر لا يشبه أواخر كلامهم صار بمنزلة حرف ليس من حروفهم. وأبدلوا الجيم، لأن الجيم قريبة من الياء، وهي من حروف البدل. والهاء قد تشبه الياء، ولأن الياء أيضاً قد تقع آخرة. فلما كان كذلك أبدلوها منها كما أبدلوها من الكاف. وجعلوا الجيم أولى لأنها قد أبدلت من الحرف الأعجمي إلى بين الكاف والجيم، فكانوا عليها أمضى.

وربما أدخلت القاف عليها كما أدخلت عليها في الأول، فأشرك بينهما، وقال بعضهم: كوسق، وقالوا: كربق، وقالوا قربق... فالبدل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، يُبدل منه ما قرب منه من حروف الأعجمية).

فهنا يبين لنا سيبويه: أن متعلم اللغة الثانية يبدل الحرف الذي لا يوجد في لغته الأم إلى أقرب حرف له في المخرج في لغته الأم.

ولقد أسهب الجاحظ أيضاً في حديثه عن مشكلة اللثغة واللكنة وبعض عيوب أمراض اللسان عند بعض الناس. ومن خلال عرضه لهذه المسألة، تحدث عن تعلم الأجانب لأصوات اللغة العربية، وقد قام بشرح اللثغة، وذكر أسبابها، وطريقة علاجها.

ولنستمع لما يقوله عن اللثغة:

(قال أبو عثمان: وهي أربعة أحرف: القاف، والسين، واللام، والراء... فاللثغة التي تعرض للسين تكون ثاء، كقولهم لأبي يكسوم: أبي يكثوم... واللثغة التي تعرض للقاف، فإن صاحبها يجعل القاف طاء، فإذا أراد أن يقول: قلت له، قال: طلت له.. وأما اللثغة التي تقع في اللام فإن من أهلها من يجعل اللام ياء، فيقول بدل قوله: اعتللت: أعتييت... وأما اللثغة التي تقع في الراء، فإن عددها يضعف على عدد لثغة اللام، لأن الذي يعرض لها أربعة أحرف: فمنهم من إذا أراد أن يقول عمرو، قال: عمي، فيجعل الراء ياء، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو، قال: عمذ، فيجعل الراء ذالاً...، ومنهم من يجعل الراء ظاء معجمة، فإذا أراد أن يقول: مرة قال مظة...).

ثم يذكر بعد ذلك أسباب اللثغة وهي:

1- **الزواج من امرأة لثغاء**؛ فيقول: (... طلق أبو رمادة امرأته حين وجدها لثغاء، وخاف أن تجيئه بولد ألثغ...). فهذا سبب من الأسباب، والسبب الآخر هو:

2- **سقوط بعض الأسنان**؛ حيث يقول الجاحظ على لسان سهل بن هارون:

(وقال سهل بن هارون: (لو عرف الزنجي فرط حاجته على ثناياه في إقامة الحروف، وتكميل آلة البيان، لما نزع ثناياه).

ويقول أيضاً: (وقد صحت التجربة، وقامت العبرة على أن سقوط جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف، منه إذا سقط أكثرها، وخالف أحد شطريها الشطر الآخر. وقد رأينا تصديق ذلك في أفواه قوم شاهدهم الناس بعد أن سقطت جميع أسنانهم، وبعد أن بقي منها الثلث أو الربع).

هذه هي اللثغة التي تحصل في مخارج الألفاظ، وأسبابها، أما طريقة علاجها كما يبرهن عليها الجاحظ، فهي كالتالي:

(فأما التي على الغين فهي أيسرهن، يقال إن صاحبها لو جَهَدَ نفسه جَهْدَه، وأحدَّ لسانه، وتكلف مخرج الراء على حقها والإفصاح بها، لم يَكُ بعيداً من أن تُجيبه الطبيعة، ويؤثر فيها ذلك التعهد أثراً حسناً).

فالطريقة الناجحة للعلاج برأيه هي كثيرة التمرين والتدريب على النطق. ويبرهن على هذا بالدليل الواقعي العلمي من واقع التجربة التي جربها وشاهدها، مع ذكر اسم الشخص الذي كانت له اللثغة، وكان مشهوراً بها،

حيث يقول:

(وقد كانت لثغة محمد بن شبيب المتكلم بالغين، وكان إذا شاء أن يقول: عمرو، ولعمري، وما أشبه ذلك على الصحة قاله، ولكنه كان يستثقل التكلف والتهيؤ لذلك، فقلت له: إذا كان المانع إلا هذا العذر فلست أشك أنك لو احتملت هذا التكلف والتتبع شهراً واحداً أن لسانك كان يستقيم).

وكانت لثغة محمد بن شبيب المتكلم بالغين، فإذا حمل على نفسه وقوَّم لسانه أخرج الراء على

الصحة، فتأتّى له ذلك. وكان يدع ذلك استثقالاً...

ويقول في موضع آخر: (... فبطول استعمال التكلف ذلّت جوارحه لذلك. ومتى ترك شمائله على حالها، ولسانه على سجيته، كان مقصوراً بعادة المنشأ على الشكل الذي لم يزل فيه. وهذه القضية مقصورة على هذه الجملة من مخارج الألفاظ، وصور الحركات والسكون).

أما اللثغة التي تعرض للحروف فهي مختلفة عن هذه، حيث يقول:

(فأما حروف الكلام فإن حكمها إذا تمكنت في الألسنة خلاف هذا الحكم ألا ترى السندي إذا جلب كبيراً فأنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زاياً، ولو أقام في عليا تميم، وفي سفلى قيس، وبين عُجَّز هوازن، خمسين عاماً. وكذلك النبطي القح، خلاف المغلاق الذي نشأ في بلاد النبط، لأن النبطي القح يجعل الزاي سيناً، فإذا أراد أن يقول: زورق، قال: سورق، ويجعل العين همزة، فإذا أراد أن يقول: مشمعل، قال: مشمئل...).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ يرى أن السندي إذا جلب كبيراً، فإنه لا يستطيع إلا أن ينطق الجيم زاياً... ففي زمنه لم تكن الأجهزة والوسائل الحديثة التي تساعد في تعلم النطق الجيد متوفرة، لعلاج مثل هذه الحالات التي تعترض متعلمي اللغة الثانية، فهذه الأجهزة من معامل لغوية ووسائل تعليمية وأجهزة تسجيل وغيرها تعين كثيراً في التعلم. ويمكن أن تتغلب على العادات اللغوية بالتدريب المستمر والمتواصل.

ثم نراه يُفصِّل القول في حديثه عن ظاهرة عدم إفصاح لسان المتكلم عن البيان، أو أسباب الصعوبة. فنراه يرجئ هذه إلى أمور أهمها، حيث يقول:

(والذي يعتري اللسان مما يمنع من البيان أمور: منها اللثغة التي تعتري الصبيان إلى أن ينشؤوا، وهو خلاف ما يعتري الشيخ الهرم الماج، المسترخي الحنك، المرتفع اللثة، وخلاف ما يعتري أصحاب اللكن من العجم، ومن ينشأ من العرب مع العجم...).

فسبب عدم الإفصاح أو الصعوبة هو اللثغة واللكنة. واللثغة قد ضرب لها من الأمثلة الكثير. أما اللكنة فمنها لكنة الأدباء ومنها لكنة الشعراء الخ... ومنها لكنة العامة، فاما لكنة الشعراء والأدباء، منها ما يلي:

اللكن من كان خطيباً، أو شاعراً، أو كاتباً داهياً زياد بن سلمى أو أمامة، وهو زياد الأعجم. قال أبو عبيدة: كان ينشد قوله:

فتى زاده السلطان في الودّ رفعة إذا غـيَّر السلطان كل خليل

قال: فكان يجعل السين شيناً، والطاء تاء، فيقول: (فتى زاده الشلتان).

ومنهم من يجعل الشين سيناً، فبدل أن يقول: شعرت، يقول: سعرت... فهو هنا يذكر أنواعاً من اللكن، منها ما كانت رومية، ومنها ما كانت فارسية، ومنها ما كانت نبطية، ومنها ما كانت سندية، وغيرها...

فأمـا لكنة العامة ومن لم يكن له حظ في المنطق. فمنهم من يجعل: الحاء هاء، فبدل أن يقول: حمار وحش، يقول: همار وهش...

ومن اللكن من يجعل القاف كافاً. وقال بعض الشعراء في أم ولد له، يذكر لكنتها:

أول مـا أسـمع مـنها في السحر   تذكـيرها الأنـثى وتأنيـث الذكـر

والسـوءة السـوآء فـي ذكـر القمـر

لأنهـا كانـت إذا أرادت أن تقـول القمر، قالت: الكمر ومن خلال هذا نجد أن الجاحظ قد تبين أهمـية هـذه الظاهـرة في تعلم أصوات اللغة وتعليمها، من خلال حديثه عن اللثغة واللكنة وبعض أمـراض وعـيوب اللسـان. كمـا نجده يقارن بين لثغة العربي ولكنته، مع لثغة الفارسي والنبطي والرومي والصقلبي والسندي ولُكنِهم... (والصقلبي يجعل الذال المعجمة دالاً في الحروف).

وقـال أيضاً: (ولكل لغة حروف تدور في اكثر كلامها كنحو استعمال الروم للسين، والجرامقة للعيـن). ونجـد اللغـوي الأصمعي يقول (انظر، الجاحظ): (ليس للروم ضاد، ولا للفرس ثاء، ولا للسرياني ذال).

هـذا وقـد كانـت دراسة الجاحظ للثغة دراسة ميدانية، اعتمد فيها على عينة من الناس، وكان يبرهن على ما يقوله بالدليل المنطقي الواقعي الملموس.

أمـا السـيوطي فقد تحدث عن مسألة الإبدال في الحروف عند العرب، فقال: (حروف لا تتكلم العرب بها إلا ضرورة، فإذا اضطروا إليها حولوها عند التكلم بها إلى أقرب الحروف من مخارجها: وذلك كالحرف الذي بين الباء والفاء، مثل: بور، إذا اضطروا قالوا: فور).

ويقـول فـي موضع آخر: (انفردت العرب بالهمز في عرض الكلام، مثل: قرأ، ولا يكون في شـيء مـن اللغـات إلا ابـتداءً. ومما اختصت به لغة العرب الحاء والطاء، وزعم قوم أن الضاد مقصـورة علـى العرب دون سائر الأمم. وقد انفردت العرب بالألف واللام التي للتعريف، كقولنا: الرجل والفرس؛ فلسيتا في شيء من لغات الأمم غير العرب).

وممـا يجـب التنويه إليه في رأي السيوطي هنا هو قوله: عن انفراد العرب بالهمز في عرض الكـلام. فنجد أن الهمزة يمكن أن تأتي في عرض الكلام في اللغات الأخرى. ففي كثير من اللهجات الانكليزية في بريطانيا (جاسم، 1992) "يرد لفظ التاء (T) بطرق مختلفة. ففي أول الكلمة تلفظ تاء، مـثل: Tea، فتـنطق (تي)، أما في وسطها ونهايتها، فتلفظ همزة عندما تكون بين العلات (أحرف العلـة). مثال ذلك: عندما تأتي التاء في وسط الكلمة (Water) فإنها تنطق همزة (وُأر)، وكذلك في نهايـة الكلمـة: But فتنطق: (بأ، أو بتء)، أي أنها تنطق همزة من دون التاء، وتنطق تاء وهمزة معاً".

وفـي اللغة الملايوية (الماليزية) تنطق الهمزة في أول الكلمة ووسطها ونهايتها. فمثلاً، في أول الكلمـة: (أتـوك) وتعني: جَدّي... وفي وسط الكلمة: (كِراَجَان) وتعني الحكومة. وفي نهاية الكلمة:

(تأ) وتعني أداة النفي لا، مثال: تأ أداء، وتعني غير موجود... أو (توء) وتعني جدّي).

من خلال مراجعة هذه الدراسات العربية القديمة اتضح لنا أنها أسهمت في ميدان علم اللغة التقابلي، وتعليم الأصوات وتعلمها عند غير العرب.

ومن المعلوم أن علم اللغة التقابلي عندما يقوم بدراسة في أي مستوى من مستويات اللغة يبدأ بوصف نظام كل واحدة من اللغتين على حدة، ثم يقابل بينهما، ويقوم بحصر أوجه التشابه والاختلاف بين نظامي اللغتين المدروستين، ثم ينتهي بنتائج البحث فيقول مثلاً: إنه توجد هذه الأصوات في اللغتين، ولا توجد تلك الأصوات في إحداهما. فالأصوات التي لا توجد في اللغة الثانية تسبب صعوبة أثناء تعلمها، والأصوات الموجودة في اللغتين لا تسبب صعوبة أثناء تعلمها، ومن ثم اقتراح الطريقة المناسبة للعلاج.

وكما ينص علم اللغة التقابلي أيضاً على تأثير اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية، وبالتالي ينقل المتعلم عاداته اللغوية من لغته الأم إلى اللغة الثانية التي يتعلمها (انظر، صيني 1982). ونحن نجد أن سيبويه، والجاحظ، والسيوطي ذكروا ذلك في حديثهم عند تعلم الأجانب والعرب لأصوات اللغة الثانية، ولنستمع إلى ما قاله الجاحظ في هذا الشأن:

(... ومتى ترك شمائله على حالها، ولسانه على سجيته، كان مقصوراً بعادة المنشأ على الشكل الذي لم يزل فيه...).

فهو هنا يؤكد تأثير اللغة الأم على اللغة الثانية، حيث أن المتعلم ينقل عاداته اللغوية من لغته الأم إلى اللغة الثانية التي يتعلمها.

وكما أشار إليه سيبويه عندما قال: (يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم: الجيم، لقربه منها. ولم يكن من إبدالها بدٌّ؛ لأنها ليست من حروفهم... فالبدل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، يبدل منه ما قرب منه من حروف الأعجمية).

فالمتعلم الذي يتعلم اللغة الثانية يبدل الحروف التي يتعلمها في اللغة الجديدة إلى حروف لغته الأم في حال عدم وجود هذه الحروف في نظام لغته.

ويبحث علم اللغة التقابلي أيضاً في كيفية تعلم الأجانب لأصوات اللغة الهدف، مثلاً الطالب الأجنبي ينطق الحاء هاء، ثم يبحث عن سر هذه المشكلة، لماذا ينطق الحاء هاءً؟ هل هي غير موجودة في لغته الأم؟ أم أن هناك سبباً آخر غير ذلك. كاعتياد أعضاء النطق عند الكبير على النطق بالطبيعة التي تكيفت معها أعضاؤه... فقد وجدنا أن الجاحظ قد تحدث عن هذه القضايا كلها مبيناً كيفية نطق العرب والأجانب للحروف، مع ذكر طريقة العلاج المناسبة لذلك، حسب ما كان سائداً من معارف في عصره. وفي حديثه عن اللثغة بين كل هذا بالتفصيل. وكما أن علم اللغة التقابلي في القرن العشرين يوصي: بكثرة التدريب على الأصوات التي توجد فيها صعوبة نطقية، كوسيلة من وسائل العلاج. فقد تحدث عنها الجاحظ سابقاً، وهي كثرة التمرين والتدريب على

الأصوات التي توجد فيها الصعوبة.

ولقد أثبتت الدراسات اللغوية التقابلية الحديثة في دراسة الأصوات، أن المتعلم للغة ثانية يميل إلى استبدال الصوت الذي يتعلمه ولا يوجد في لغته إلى أقرب صوت له في المخرج في لغته الأم وبالأخص علم اللغة التقابلي. وأن الأصوات التي لا توجد في لغته الأم تشكل صعوبة نطقية له أثناء تعلمها (انظر، جاسم: 2001).

- الخلاصة

من خلال هذا العرض الموجز تبين لنا أن دراسات العرب القدماء كانت هي الأساس لنشوء هذا الفرع من علم اللغة، فنجد دراسات سيبويه والجاحظ والسيوطي وغيرهم تعتبر تقدماً كبيراً في ميدان علم اللغة التطبيقي أو علم اللغة التقابلي. فقد وجدنا أن الجاحظ في علاجه لمشكلة اللثغة يشرح أسس هذا العلم، مثل: توصيف المشكلة، وبيان الأسباب، وشرحها، وذكر طريقة العلاج المناسبة لها، وغيرها...

وقد اتضح لنا أيضاً وجود دراسات عربية قديمة في مجال علم اللغة التقابلي، اهتمت بمشكلات تعلم الأصوات وتعليمها، وكانت تلك الدراسات هي النواة الأولى لنشأة هذا الفرع الجديد من فروع علم اللغة التطبيقي، فهذا العلم لم يكن جديداً إلا باسمه، ولكنه موجود من حيث المبدأ والتأسيس منذ أيام الخليل بن أحمد الفراهيدي.

وبناء على ذلك نقول: إن نظرية علم اللغة التقابلي (التحليل التقابلي) ليست جديدة في علم اللغة الحديث، بل هي قديمة منذ زمن سيبويه والجاحظ والسيوطي. وإن كان سيبويه لم يُشِر إلى الطريقة المناسبة لتعليم تلك الأصوات التي توجد فيها صعوبة، وذلك خلاف ما وجدناه عند الجاحظ.

■■

■ المصادر والمراجع

1- أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، المجلد الثاني، 1377هـ.

2- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ط5، 1985م.

3- في طرق تعليم اللغة العربية للأجانب، جاسم، جاسم علي، كوالا لمبور: ايه. ايس. نوردين، ط 2، 2001م.

4- المحادثة العربية المعاصرة للناطقين بالانجليزية، جاسم، جاسم علي. العبد، أميرة عبيد. جاسم، زيدان علي. كوالا لمبور: ايه. ايس. نوردين، 199.

5- دراسة في علم اللغة الاجتماعي، جاسم، زيدان علي، مراجعة وتدقيق زيد علي جاسم وجاسم علي جاسم، كوالا لمبور: بوستاك أنتارا، ط1، 1993.

6- علم اللغة الاجتماعي: نشأته وموضوعه، جاسم، زيدان علي، مجلة الدراسات العربية والإسلامية،

بروني دار السلام، مج3، ع3، نوفمبر، 1992.

7- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أحمد. دار الفكر.

8- اللغـات الأجنبـية تعليمها وتعلمها، خرما، نايف. الحجاج، علي. عالم المعرفة، الكويت، 1988.

9- سـيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، بيروت: عالم الكتب، ط3، 1983.

10- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، عبد الرحمـن جلال الدين. شرحه وضبطه وصححه وعـنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى بك وغيره، صيدا، 1986.

11- التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، صيني، محمود إسـماعيل، وغـيره (تعريـب وتحرير). ط1، الـرياض، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، 1982.

12- الأغانـي، أبـو الفرج الأصبهاني. مصور عن طبعة دار الكتب، مؤسسة جمال للطباعة والنشر.

13- كتاب العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد. تحقيق: مهدي المخزومي وغيره، دار ومكتبة الهلال.

14- دروس اللغة العبرية، كمال، ربحي. بيروت، عالم الكتب، 1984.

Bloomfield, L. 1933. Language. New York: Henry Holt and Company.

Fisiak, J. 1981. Some introductory notes concerning contrastive linguistics. In Fisiak, J (ed.). Contrastive Linguistics and the Language Teacher, Oxford: Pergamon.

Fries, C.C. 1945. Teaching and learning English as a foreign language. An Arbor: Wahr James, C. 1980. Contrastive analysis. London: Longman.

Jassem, J. A. 2000. Study on second language learners of Arabic: an error analysis approach. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

Jassem, Jassem Ali. Jassem, Zaid Ali, and Jassem, Zaidan Ali. (1995) Drills and Exercises in Arabic Writing and Pronunciation for Learners for Arabic as a Foreign/Second language. Kuala Lumpur: Golden Books Centre SDN. BHD.

Jassem, Zaidan Ali. 1993. Impact of the Arab-Israeli Wars on Language & Social Change in the Arab World, the Case of Syrian Arabic. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.

Jassem, Zaidan Ali. 1993. On Malaysian English. Its Implication for the Teaching of English as a Second or Foreign Language (TESL/TEFL). Kuala Lumpur: Pustaka Antara.

Jassem, Zaidan Ali. 1984. Word Stress Pattern. A Contrastive study of English & Arabic. M.A. Dissertation, Durham University, UK.

Lado, R. 1957. Linguistics across cultures. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Nyamasyo, E.A. 1994. An analysis of the spelling errors in the written English of Kenyan pre-university students. Language, Culture and Curriculums 7 (1): 79-92.

Skinner, B.F. 1957. Verbal behavior. New Jersey: Englewood Cliffs.

Van Buren, P. 1974. Contrastive analysis. In Allen, J.P.B. and Corder S. P. (eds.). Techniques in applied linguistics, Oxford: Oxford University Press.

Whitman, R. & Jackson, K.L. 1972. The unpredictability of contrastive analysis. Language Learning 22: 29-41.

موقف الإمام أحمد بن حنبل من التصوف والصوفية

أسعد الخطيب[1]

يجمع معظم الباحثين والمؤرخين القدماء والمعاصرين على أن التصوف ظهر في القرن الثاني الهجري وهو وليد حركة الزهد والنسك في الإسلام التي كان عليها الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم.

ويوضح ذلك ابن خلدون عند كلامه على نشوء علم التصوف قائلاً: (وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة) ويعد القرن الثالث الهجري مرحلة هامة بلغ فيها التصوف النضج والكمال، وأصبحت له قواعد معروفة. كما شكل الفقهاء وأصحاب الحديث علم الحديث والمذاهب الفقهية المشهورة.

ولكن السؤال هنا: ما هو موقف الإمام الجليل أحمد بن حنبل (164-241هـ) صاحب المذهب المشهور من التصوف والصوفية؟

وفي الحقيقة فإن أصحاب المذاهب الأربعة وعلى رأسهم الإمام أحمد وإن غلب عليهم الاشتغال بالأمور الشرعية للضرورة القاضية بذلك فإنهم لم يكونوا متجرين بالفقه بل كانوا أيضاً كما يقول الإمام الغزالي في الإحياء: من العلماء بالله مراقبين قلوبهم مشتغلين بمعارف ربهم عما سواهم من الخلق.

وما دمنا في صدد الكلام عن الإمام أحمد بن حنبل يجدر أن نذكر وصف أبو زرعة له: ما رأت عيني مثل الإمام أحمد في العلم والزهد والفقه والمعرفة[2].

ولا شك أن أصول الصوفية الصحيحة المتفرقة في ثنايا الكتب اجتمعت في شخصية الإمام

(1) باحث في التراث الإسلامي من سورية.

(2) تاريخ دمشق/ ابن عساكر ج7 ص 258.

أحمد[1]. وهو رضي الله عنه ممن تكلم بعلوم الصوفية كما صرح بذلك ابن تيمية حين قال في (رسالته الصوفية والفقراء): (وقد نقل التكلم به من غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد وأبي سليمان الداراني وغيرهما).

ولذلك ليس غريباً أن نجد ترجمة الإمام أحمد مذكورة في معظم كتب تراجم الصوفية مثل حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. والكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية. والطبقات الكبرى للشعراني. وفي كشف المحجوب للهجويري: (وكل السادة الصوفية من جميع الطبقات يعتقدون فيه البركة...)[2].

وقلَّ أن نجد كتاباً من كتب التراث الصوفي يخلو من أثر عن الإمام أحمد، خاصة في الرسالة القشيرية والفتوحات المكية وتنوير القلوب وإحياء علوم الدين. حتى إن البعض عند الكلام عنه وصفه بأنه: (مقتدى الطائفة).

وقد قسمنا بحثنا هذا إلى قسمين. الأول –موقف الإمام من قضايا التصوف، والثاني –علاقة الإمام أحمد مع أبرز صوفية عصره.

أولاً: قضايا التصوف وموقف الإمام أحمد منها

1-التوسل: قال ابن تيمية في فتاواه: قال أحمد في نسكه الذي كتبه للمروزي صاحبه أنه يتوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم في دعائه[3]. وروى ابن مفلح في الآداب الشرعية عن أحمد بن حنبل أنه قال:

حججت فضللت الطريق وكنت ماشياً فجعلت أقول يا عباد الله دلوني على الطريق فلم أزل أقول ذلك حتى وقعت على الطريق[4]. وقد ثبت عن الإمام أحمد أنه قال عند القحط وعند انقطاع المطر: يتوسل الداعي الذي يصلي صلاة الاستسقاء بالرسول صلى الله عليه وسلم. وقد ثبت أيضاً أن الإمام أحمد توسل بالإمام الشافعي رضي الله عنهما[5]. حتى تعجب ابنه عبد الله من ذلك فقال له الإمام أحمد: إن الشافعي كالشمس للناس وكالعافية للبدن.

2-التبرك: جاء في خلاصة الوفاء للسمهودي وفي كتاب العلل والسؤالات لعبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: سألت أبي عن رجل يمس قبر النبي صلى الله عليه وسلم

(1) الإمام أحمد بن حنبل لأحمد عبد الجواد الدومي ص 92.
(2) ص 144.
(3) ج 1 ص 140.
(4) الصواعق الإلهية ص 76 لسليمان بن عبد الوهاب.
(5) الدرر السنية ص 45 لأحمد زيني دحلان.

ويفعل بالمنبر مثل ذلك فقال: لا بأس به[1].

ويعزز هذا الكلام قول الذهبي: أين المتنطع المنكر على أحمد، وقد ثبت أن عبد الله سأل أباه عمن يلمس رمانة قبر النبي ويمس الحجرة النبوية فقال: لا أرى بذلك بأساً. وختم الذهبي كلامه: أعاذنا الله وإياكم من رأي الخوارج والبدع[2].

وقال السندي الخواتيمي: سألت أبا عبد الله عن الرجل يأتي هذه المشاهد، فقال: على ما كان يفعله ابن عمر يتتبع مواضع النبي صلى الله عليه وسلم وأثره، فليس بذلك بأساً أن يأتي الرجل المشاهد[3]. وقال عبد الله بن أحمد: رأيت أبي آخذاً شعرة من شعر النبي صلى الله عليه وسلم فيضعها على فيه يقبلها وأحسب أني رأيته يغمسها بالماء ويشربه يستشفي به[4].

3-العزلة : قال الإمام أحمد رضي الله عنه: الخلوة أروح لقلبي[5]. وقال مرة: أريد نزول مكة في شعب من تلك الشعاب حتى لا أعرف. وقال ابنه عبد الله: لا يمكن لأحد أن يقول: إنه رأى أبي في هذه النواحي يوماً إلا إذا خرج إلي الجمعة، وكان أصبر الناس على الوحدة، وبشر رحمه الله لم يكن يصبر على الوحدة[6]. وقيل لأحمد بن حنبل: ما حجتك في ترك الخروج إلى الصلاة في جماعة ونحن بالعسكر فقال: إن الحسن وإبراهيم التيمي خافا أن يفتنهما الحجاج وأنا أخاف أن أفتتن أيضاً[7]واستشهد رحمه الله بقول مطرف التابعي الكبير: (تفقهوا ثم اعتزلوا)[8] قال فتح بن نوح: سمعت أحمد يقول: أشتهي مكاناً لا يكون فيه أحد من الناس، طوبى لمن أخمل الله ذكره.

4-السماع : جاء في طبقات الحنابلة في ترجمة يحيى بن منده: حدثنا الخلفاني، قلت لأحمد بن حنبل: ما تقول في القصائد أي السماع الذي يتواجد عليه الصوفية؟ قال: مثل ماذا؟ قلت مثل:

إذا ما قال لي ربي	أما استحييت تعصيني
وتخفي الذين من غيري	وبالعصيان تأتيني

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم ص 401. تصحيح مفاهيم خاطئة لابن علوي المالكي ص 29.

[2] سير أعلام النبلاء للذهبي ج 11 ص 54.

[3] اقتضاء الصراط المستقيم ص 339.

[4] سير أعلام النبلاء ج 11 ص 212

[5] مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص 351.

[6] تاريخ دمشق ج 7 ص 258، سير أعلام النبلاء ترجمة رقم 1810.

[7] احياء علوم الدين للغزالي ج2 ص 166 ط دار الفكر.

[8] الزهد للإمام أحمد ص 140.

قال: فرد الباب وجعل يردد هذا الشعر[1].

وقد نقل العلامة السفاريني الحنبلي عن إبراهيم القلانسي أن الإمام أحمد قال عن الصوفية: لا أعلم قوماً أفضل منهم. قيل: إنهم يستمعون ويتواجدون قال: دعوهم يفرحوا مع الله ساعة[2].

وطبعاً فإن الإمام أحمد رحمه الله يقصد هنا سماع الصوفيين الصادقين الذين هم خاصة الخلق كما وصفهم السبكي وليس أدعياء التصوف الذين تكاثر عددهم على مر الزمن.

5-الزهد: وتعريفه هو أن تكون مما في يد الله أوثق مما في يدك. ولأحمد بن حنبل كتاب خاص في الزهد شحن فيه أقوال الصحابة وكبار التابعين والصوفية أمثال إبراهيم بن أدهم ومالك بن دينار والفضيل بن عياض ومحمد بن واسع وسواهم وكان رضي الله عنه يقول: أسرّ أيامي أصبح ليس عندي شيء. ويستشهد بعبارة أحد الربانيين: اهتمامك برزق غد يكتب عليك خطيئة[3].

وقيل له: إن همة هؤلاء الصوفية كسرة وخرقة فقال: لا أعلم أعظم قدراً من هذه صفته.

قال صالح بن أحمد، رأيت أبي يأخذ الكسر (الخبز) وينفض الغبار عنها ثم يصب عليها الماء ثم يأكلها بالملح[4]. وقد أرسل له مرة المتوكل طبيباً فقيل له: يا أمير المؤمنين إن أحمد بن حنبل ليس به علة في بدنه إنما هذا من قلة الطعام وكثرة الصيام والعبادة[5]. فقد كان رحمه الله يقول: الخوف منعني من الطعام والشراب[6]. وقال النحوي: رأيت الإمام أحمد وعليه ثياب غلاظ[7]. وقال أبو طالب الشابي:

سئُل أحمد ما الزهد في الدنيا فقال: قصر الأمل والإياس مما في أيدي الناس.

أما ابن القيم فيذكر أن الزهد عند الإمام أحمد ثلاث أنواع: الأول: ترك الحرام وهو زهد العوام. والثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص.

(1) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ج3 ص 132.
(2) غذاء الألباب لابن مفلح ج1 ص 120.
(3) الورع للإمام أحمد ص 46.
(4) المختار في مناقب الأبرار لابن الأثير الجذري (مخطوط 61 ب).
(5) طبقات الحنابلة ص 7.
(6) سير أعلام النبلاء ج 11 ص 216.
(7) تاريخ دمشق ج 7 ص 216.

والثالث: ترك ما يشغل عن الله وهو زهد العارفين[1].

6-الإخلاص : قال رحمه الله: هو الخلاص من آفات الأعمال فخلص أعمالك من الغرور والشرك ومما يلائم نفسك[2] والشرك الذي كان يحذر منه الإمام أحمد ذكره في مسنده عندما أورد قول شداد بن أوس للرسول صلى الله عليه وسلم: أتشرك أمتك من بعدك؟ قال: نعم أما إنهم لا يعبدون شمساً ولا قمراً ولا حجراً ولا وثناً ولكن يراؤون بأعمالهم[3].

وهناك حديث يتكرر كثيراً في مصنفات الصوفية وذكره الإمام أحمد في مسنده هو، قوله عليه الصلاة والسلام: (ما أخلص عبد قط أربعين يوماً إلا ظهرت ينابيعُ الحكمة من قلبه على لسانه)[4].

7-الحديث الضعيف : قيل إن أحمد بن حنبل كان يحفظ ستمائة ألف حديث ما بين الصحيح والحسن والضعيف. وفسر الإمام أحمد ذلك قائلاً: (إذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، وكذلك إذا جاء الحديث في الكفارات والحدود والفرائض وإذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في فضائل الأعمال وثوابها وترغيبها وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد)[5]. وهو يستدل بكلام أحد زهاد التابعين: (إن للحديث ضوءاً كضوء النهار تعرفه، وظلمة كظلمة الليل تنكره)[6].

8-الأبدال : لا نعلم أحداً من الفقهاء الأربعة المشهورين أكثر من ذكر الأبدال مثل الإمام أحمد، مثال على ذلك: ما جاء في مسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الأبدال بالشام وهم أربعون رجلاً كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً يسقى بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب[7].

9-تقبيل القبر الشريف: أجاز الإمام أحمد تقبيل القبر. قال الحافظ العراقي: أخبرني أبو سعيد العلائي قال: رأيت في كلام ولد أحمد بن حنبل في جزء قديم أن الإمام أحمد سئل عن تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وتقبيل غيره، فقال: لا بأس

---

(1) المدار ج السالكين ج 2 ص 12. الرسالة القشيرية ج1 ص 413.
(2) كشف المحجوب ص 144.
(3) ج2 ص 633. مسند أحمد رقم 16671.
(4) الرسالة القشيرية ج2 ص633.
(5) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي وفيات (241هـ) طبقات الحنابلة ج1 ص 113.
(6) الزهد للإمام أحمد ص 320.
(7) ج 1 ص 112.

بذلك، فأريناه ابن تيمية فصار يتعجب من ذلك[1].

وروى الإمام أحمد (وجد مروان بن الحكم رجلاً واضعاً وجهه على القبر الشريف فأخذ مروان برقبته ثم قال: هل تدري ما تصنع؟ قال: نعم إنما جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم آت الحجر، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله، ولكن ابكوا على الذين إذا وليه غير أهله)[2].

10-تقبيل المصحف: قال الإمام أحمد ما سمعت فيه شيئاً، ولكن روي عن عكرمة بن أبي جهل رضي الله عنه أنه كان يفتح المصحف ويضع وجهه عليه ويقول: كلام ربي كلام ربي[3].

11-تقبيل اليد: سُئل عنها الإمام أحمد فقال: لا أرى بها بأساً عن طريق التدين، وكرهها عن طريق الدنيا[4] وقال الخلال: حدثنا عبد الله بن أحمد قال: رأيت كثيراً من العلماء والفقهاء والمحدثين يقبلون يد أبي ويعظمونه تعظيماً[5].

12-قراءة القرآن على الميت: قال أبو بكر المروزي: سمعت أحمد بن حنبل يقول: إذا دخلتم المقابر فاقرؤوا آية الكرسي وثلاث مرات قل هو الله أحد ثم قولوا: اللهم اجعل فضله لأهل المقابر[6].

قال ابن تيمية: إنه يجوز إهداء ثواب العبادات إلى موتى المسلمين كما هو مذهب أحمد.

13-كتابة التمائم وتعليقها: ذكر ابن القيم في زاد المعاد، أن الإمام أحمد سُئل عن التمائم تعلق بعد نزول البلاء فقال: أرجو أن لا يكون به بأساً. وقال ابن تيمية: نقلوا عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه كان يكتب كلمات من القرآن والذكر ويأمر بأن تسقى لمن به داء، ونص الإمام أحمد على جوازه[7].

14-الذكر: أورد الإمام أحمد في مسنده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (أكثروا ذكر الله حتى يقولوا مجنون)[8] وفي المسند أيضاً قال صلى الله عليه وسلم لجعفر بن

---

(1) الرد المحكم المتين لصديق الغماري ص 273.

(2) خلاصة الوفا للسمهودي ص 127.

(3) أحمد بن حنبل إمام أهل السنة لعبد الحليم الجندي ص 177.

(4) الجوهر المحصل في مناقب أحمد بن حنبل ص 113 لمحمد بن سعدي الحنبلي.

(5) سير أعلام النبلاء ج 11 ص 58.

(6) إحياء علوم الدين ج2 ص 147. المجموعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية للشيخ خطار ج1 ص 443.

(7) مسائل كثر النقاش حولها للشيخ سيد بن الدين آل سميط ص 20.

(8) ج 3 ص 68.

أبي طالب: (أشبهت خَلْقي وخُلُقي فحَجَل)[1]. قال ابن حجر العسقلاني: حجل أي وقف على رجل واحدة، وهو الرقص بهيئة مخصوصة.

15-مناجاته : كان أحمد بن حنبل يناجي الله عز وجل مناجاة الصوفية فيقول:

اللهم، إن كنت تعلم أني أحبك خوفاً من نارك فعذبني بها، وإن كنت تعلم أني أحبك طمعاً في جنتك فاحرمنياها، وإن كنت تعلم أني أعبدك حباً مني إليك وشوقاً إلى وجهك الكريم فابحنياه مرة واصنع ما شئت[2].

16-أدبه : قال إبراهيم الحربي: كان أحمد بن حنبل وفّق للأدب، كان يجتمع في مجلس أحمد زهاء خمسة آلاف، خمسمائة يكتبون والباقون يتعلمون منه حسن الأدب[3]. وكان مرة متكئاً من علة، فذكر عنده أحد الصالحين فاستوى جالساً وقال: لا ينبغي أن يذكر الصالحون فيتكأ.

وقد روى الإمام النووي أن الإمام أحمد عندما رأى أحد هؤلاء الصالحين وثب إليه وأكرمه فلما مضى قال له ابنه عبد الله: يا أبت تعمل به مثل هذا العمل، فقال: يا بني، لا تعارضني في مثل هذا[4].

قال ابن المنادي: سمعت جدي يقول: كان أحمد بن حنبل من أحسن الناس عشرة وأدباً، كثير الإطراق والسكوت، لا يسمع منه إلا المذاكرة بالحديث وذكر الصالحين والزهاد.

17-الكرامات : ذهب الإمام أحمد إلي جواز الكرامات للأولياء وضلّل من ينكرها[5].

قال التاج السبكي: فإن قلت: ما بال الكرامات في زمن الصحابة قليلة وبعدهم على يد الأولياء أكثر، فالجواب ما قاله الإمام أحمد بن حنبل: لأن قوة إيمانهم لا يحتاج معها إليها. ولأن الزمن الأول كان كثير النور، ألا ترى أن القنديل لا يظهر نوره بين القناديل، والنجوم لا يظهر لها نور مع ضوء الشمس[6]. وقد وقعت للإمام أحمد كرامات عديدة، قال صاحب الجوهر: المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل له رضي الله عنه كرامات مشهورة ودعوات بالإجابة مبرورة، منها ما ظهر في حياته ومنها ما كان بعد مماته. جاء مرة حفيده ينزف من منخريه وعجز الطبيب عن ذلك، فجعل الإمام أحمد يحرك يديه ويدعو له

[1] ج 1 ص 98، 108.
[2] إسلام بلا مذاهب ص 461 نقلاً عن طبقات الحنابلة.
[3] سير أعلام النبلاء ج 11 ص 216.
[4] الترخيص بالقيام للنووي ص 48.
[5] اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل (مخطوط 12 أ) مكتبة الأسد الوطنية.
[6] الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للمناوي (المقدمة)

فانقطع الدم[1]. وحدّث أبو حرارة، قال: كانت أمي مقعدة نحو عشرين سنة، فقالت لي يوماً: اذهب إلى أحمد بن حنبل فاسأله أن يدعو الله لي. فذهبت إليه ودعا لها وعدت إلى البيت، فوجدت أمي تمشي على رجليها[2].

وقال عبد الله بن موسى: خرجت أنا وأبي في ليلة مظلمة نزور أحمد فاشتدت الظلمة، فقال أبي: يا بني، تعال نتوسل إلى الله تعالى بهذا العبد الصالح. فدعا أبي، فأضاءت السماء كأنها ليلة مقمرة[3] حتى وصلنا إليه.

18- في مصطلحات أخرى: المحبة: قال رضي الله عنه: سل عنها بشر الحافي لأني لا أجيبك عنها ما دام حياً. الرضا: قال: لكل شيء كرم، وكرم القلوب الرضا عن الله[4]. وقال أيضاً: الرضا ثلاثة أشياء: ترك الاختيار وسرور القلب بمر القضاء وإسقاط التدبير من النفس[5].

المريد: قال: أن يكون مع الله كما يريد، وأن يترك كل ما يريد لما يريد.

الفتوة: قال: هي ترك ما تهوى لما تخشى[6].

التواضع: مثال على ذلك قوله: أخذنا هذا العلم بالذل[7]

المجاهدة: قال المجاهد: من جاهد نفسه في ذات الله.

التوكل: قال: هو الثقة بالله وقال أيضاً: التوكل هو استشراف باليأس من الناس[8].

وهذا قريب من كلام الإمام الجُنيد رضي الله عنه: التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق.

ثانياً – علاقة الإمام أحمد مع صوفية عصره

لقد عاصر الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ) طائفة من كبار الصوفية، وعلاقته معهم كانت قائمة على المودة والتقدير والاحترام المتبادل، وكان يقول: (صار القوم أئمة بالإخلاص وعند ذكرهم تتنزل الرحمة) وعلى رأس هؤلاء القوم.

---

[1] مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص 369.
[2] تاريخ دمشق ج 7 ص 259، سير أعلام النبلاء وغيره (باختصار).
[3] مناقب الإمام أحمد ص 372.
[4] تاريخ دمشق ج 7 ص 268.
[5] المقدمة في التصوف للسلمي ص 45.
[6] طبقات الحنابلة ج 1 ص 86
[7] سير أعلام النبلاء ج 11 ص 231.
[8] مناقب الإمام أحمد ص 198.

1- **بشر بن الحارث / ت 227هـ/** وقد سُئل عنه الإمام أحمد فقال: (هو رابع سبعة من الأبدال)[1]وكان يقول: الطريق ما كان عليه بشر بن الحارث. وقال الحسن الرازي قيل لأحمد: يجيئك بشر بن الحارث قال: لا تعنِّ الشيخ، نحن أحق أن نذهب إليه[2]. وقال بشر عن الإمام أحمد خلال محنته: إن ابن حنبل دخل الكير فخرج ذهباً أحمر. فبلغ ذلك الإمام أحمد فقال: الحمد لله الذي رضى بشر بما صنعنا. وقال عندما بلغه موت بشر: لم يكن له نظير. ونستنتج من أخبار المؤرخين عن هذين الشيخين الجليلين، أن البغداديين كانوا يرون أنهما في مرتبة واحدة.

وكانوا يقولون: مثل الإمام أحمد بن حنبل مثل دجلة، كل أحد يعرفها. ومثل بشر بن الحارث كمثل بئر عذبة مغطاة لا يقصدها إلا الواحد بعد الواحد.

2- **أحمد بن أبي الحواري /ت 203هـ/** عن يحيى بن معين قال: التقى أحمد بن حنبل وأحمد بن أبي الحواري بمكة ودار بينهما الحوار حول قول أبي سليمان الداراني: (إذا اعتادت النفوس على ترك الآثام جالت في الملكوت، وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علماً. وتعجب الإمام أحمد من هذا القول ووجد ما يدعمه في قوله صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما يعلم، ورثه الله علم ما لم يعلم" ثم قال لأحمد بن أبي الحواري: صدقت يا أحمد وصدق شيخك)[3].

وفي قوت القلوب كان أحمد بن حنبل يقول: العلم ما جاء من فوق. قال يعني إلهاماً من غير تعليم[4].

3- **حاتم الأصم /ت 237هـ/** لما دخل حاتم بغداد واجتمع إليه أهلها فقالوا: يا أبا عبد الرحمن أنت رجل أعجمي وليس يكلم أحد إلا قطعته، قال ذلك في ثلاث خصال إضهرن على خصمي: افرح إذا أصاب خصمي، واحزن إذا أخطأ، وأحفظ نفسي ألا أجهل عليه. فبلغ ذلك الإمام أحمد فقال: سبحان الله ما أعقله قوموا بنا إليه. فلما دخلوا عليه قيل له: يا أبا عبد الرحمن، ما السلامة من الدنيا؟ قال: يا أبا عبد الله لا تسلم من الدنيا حتى يكون معك أربعة خصال: تغفر للقوم جهلهم، وتمنع جهلك عنهم، وتبذل لهم شيئك، وتكون من شيئهم آيساً. فقال: يا حاتم إنها لشديدة، فقال حاتم: وليتك تسلم وليتك تسلم[5].

4- **يحيى بن الجلاء / ت 258هـ/** عن الطرسوسي قال: ذهبت أنا ويحيى بن الجلاء إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل فسألته: يا أبا عبد الله، بم تلين القلوب؟ فقال: بأكل الحلال، فمررنا

(1) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج 7 ص72.
(2) العلماء العزاب لعبد الفتاح أبو غدة ص 50.
(3) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني ج 10 ص 14.
(4) ص 138.
(5) إحياء علوم الدين ج1 ص 82، وفيات الأعيان لابن خلكان ترجمة رقم (148)ز

إلى بشر بن الحارث، فقلت له: بم تلين القلوب، قال ألا بذكر الله تطمئن القلوب. قلت له: إن ابن حنبل قال: بأكل الحلال فقال جاء بالأصل[1].

5-**معروف الكرخي / ت 200هـ/** وصف معروفاً الإمام أحمد بعد أن رآه بأنه (فتى عليه أثار النسك)[2].

وكان أحمد بن حنبل يذهب إلى معروف ويسأله. وقد سأل عبد الله والده أحمد مرة: هل كان مع معروف شيء من العلم؟ قال: كان معه رأس العلم وهو خشية الله[3]. وذكر يوماً في مجلس الإمام أحمد قول أحدهم عن معروف هو قصير العلم، فقال: أحمد: امسك عافاك الله، وذكر يوماً في مجلس الإمام أحمد قول أحدهم عن معروف هو قصير العلم، فقال: أحمد: امسك عافاك الله، وهل يراد بالعلم إلا ما وصل إليه معروف؟!

6-**سري السقطي / ت 253هـ/** وهو خال الإمام الجنيد وشيخه. قال الحسن البزار سألت أحمد بن حنبل عن السري بعد قدومه من الثغر، فقال: أليس الشيخ الذي يعرف بطيب الغذاء (أي أكل الحلال) قلت: بلا، فأثنى عليه[4].

وقد أراد السري السقطي -وكان تاجراً- أن يوصل إلى أحمد شيئاً فرده، فقال له: يا أحمد احذر آفة الرد فإنها أشد من آفة الأخذ. فشرح أحمد صدراً بما قال السري، وأجاب: ما رددت ذلك إلا لأن عندي قوت شهر، فإذا كان بعد شهر فأنفذه إلي. وعلق صاحب كتاب (أحمد بن حنبل إمام أهل السنة) على ذلك بقوله: وأحمد يستفيد من كلام السري، ولا يلقي القول بإصرار رجل تستعبده آراؤه فتلك كبرياء على العلم والعلماء[5].

7-**أبو حمزة الصوفي / ت 269هـ/** هو محمد بن إبراهيم اجتمع بالإمام أحمد كثيراً[6]. وكان أحمد بن حنبل يجله ويعظمه، وإذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم يلتفت لأبي حمزه ويقول: (ما تقول فيها يا صوفي؟)[7].

وجاء في تنوير القلوب: إن الإمام أحمد بعد أن اجتمع مع أبي حمزه، قال لولده: يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم، فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد[8].

8-**الحارث المحاسبي / ت 243هـ/** وقد ذكر بعض المؤرخين، أنه في البداية كان بينه وبين

(1) الكواكب الدرية ج1 ص519.
(2) طبقات الحنابلة ج 1 ص 381.
(3) تاريخ بغداد ج 13 ص 201
(4) صفة الصفوة ترجمة رقم 242.
(5) ص135.
(6) استنشاق نسيم الأنس لابن رجب الحنبلي ص 132.
(7) طبقات الصوفية للسلمي ص295، النجوم الزاهرة وفيات (270هـ)
(8) ص405.

الإمـــام أحمد جفاء بسبب مسائل في علم الكلام. واتفق أن الإمام أحمد أمر بعض صحبه أن يجلســه بحيــث يسمع كلام الحارث ولا يراه، ففعل فتكلم الحارث وأصحابه يسمعون كأنمـــا على رؤوسهم الطير، ثم أخذوا يبكون فبكى أحمد حتى أغمي عليه وقال لصاحبه: ما رأيت كهؤلاء ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، لكن مع ما وقفت من أحوالهم لا أرى لك صحبتهم[1].

قال السبكي في طبقاته: إنما قال له ذلك لقصوره عن مقامهم فإنهم في مقام ضيق.

ولا ننســى أن نذكر أن المحاسبي كان يحمل التقدير لابن حنبل، مؤيداً موقفه من المحنة. وقال ابن تيمية: المحاسبي أعلم المتأخرين بالسنن والآثار[2].

9-**أبــو عثمان الورّاق / ت 260هـ/** وقد تخرج به أكثر نجوم البغداديين في التصوف وعنه أخـذوا التجرد وسياسة النفوس كما قال أبو نعيم، وأضاف أن الإمام أحمد بن حنبل كان يحمد سيرته[3].

10-**أبو بكر المغازلي / ت 282هـ/** ذكر الذهبي في ترجمته هو الإمام الولي الرباني كان من البدلاء، له أحوال عجيبة، وكان الخلال يقول: كان أبو عبد الله يقدمه ويكرمه ويقول: من مثله![4].

11-**أبو تراب النخشبي / ت 245هـ/** وقد أخذ عنه الإمام أحمد[5]. وقال ابن العماد: أبو تراب النخشبي دخل بغداد مرات واجتمع بالإمام أحمد بن حنبل[6].

12-**أبــو جعفــر الطوسي / ت 254هـ/** وهو أستاذ الصوفيه المشهور أبي سعيد الخراز، قال أبو بكر المروزي: سألت أبا عبد الله عن أبي جعفر فقال: لا أعلم إلا خيراً[7].

13-**أبــو إبراهيم السائح:** قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: كان في دهليز أبي دكان، فإذا جاءه إنســان يــريد أن يخلو به أجلس عليه، فدخله أبو إبراهيم السائح، فقال لي أبي: سلّم عليه فإنه من خيار المسلمين وكبارهم[8].

14-**أبــو إســحاق النيسبوري:** قال الذهبي: كان أحمد بن حنبل يغشاه ويحترمه ويجله ويقول

---

(1) انظر ذلك موسعاً في مقدمة تحقيق رسالة المسترشد بن للمحاسبي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.
(2) مجموعة الرسائل والمسائل ج1 ص 74.
(3) حلية الأولياء ج 10 ص313.
(4) سير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2456)
(5) الأعلام للزركلي ج 4 ص 233.
(6) شذرات الذهب ووفيات (245هـ)
(7) سير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2038)
(8) صفة الصفوة ج1 ص 411.

عنه: إن كان ببغداد أحد من الأبدال، فأبو اسحاق النيسبوري[1].

15-ذو النون المصري / ت 246هـ/ قال المرزوي: دخلت على ذي النون أيام محنته وهو في السجن فقال لي: أي شيء حال سيدنا؟- يعني أحمد بن حنبل[2]. وقال الإمام أحمد لذي النون، لما سُمّي يحيى بن الجلاء بابن الجلاء، فقال: سميناه بذلك، لأنه إذا تكلم جلا قلوبنا[3].

16-موسى الجصاص / ت 251هـ/ قال الخطيب البغدادي عنه: (ورع متخل كان لا يحدث إلا بمسائل أبي عبد الله أحمد بن حنبل وشيء سمعه من أبي سليمان الداراني، وقال غيره: هو من قدماء أصحاب الإمام أحمد: كان ذا زهد وورع وتأله[4].

17-زكريا الهروي / ت 255هـ/ قال الذهبي والجامي: هو من كبار مشايخ الصوفية وورعيهم. وكان أحمد بن حنبل يرفع من محله ويقول عنه: هو من الأبدال[5].

18-فتح بن شخرف / ت 273هـ/ كان يقول عنه الإمام أحمد (ما أخرجت خراسان مثله)[6].

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: كتب لي الفتح بن شخرف الخراساني: (يقولون: علماء الأزمنة ثلاثة: ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه والثوري في زمانه، وأنا قلت للحارث المحاسبي: وابن حنبل في زمانه. فقال المحاسبي: نزل بالإمام أحمد ما لم ينزل بغيره[7].

19-وكيع بن الجراح / ت 200هـ تقريباً/ الكوفي الصوفي[8] المحدث قيل: كان يصوم الدهر. قال أحمد بن حنبل: لو رأيت وكيعاً رأيت عجباً، حج أربعين حجة ورابط في عبادان أربعين ليلة[9]. ولم يتلطخ بالسلطان.

-وهناك آخرون كثُر من العارفين لو سردنا أخبارهم هنا لطالت القائمة مثل أيوب الحمال وصفوان بن سليم ويحيى القطان وأحمد بن أبي بدر وإبراهيم النيسبوري وأبو يوسف الغسولي، وغيرهم. كان الإمام أحمد يقول عنهم: هم من خيار عباد الله يستنزل بذكرهم القطر. وما رأت عيناي مثلهم، وكان يطلق على بعضهم صفة الأبدال.

---

[1] سير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2228)

[2] مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص 51.

[3] النجوم الزاهرة لابن تغري بردي. وفيات (259هـ).

[4] تاريخ الإسلام للذهبي. وفيات (251-260).

[5] نفحات الأنس للجامي (ترجمة زكريا الهروي) ص 520 تاريخ الإسلام. وفيات (251-260)

[6] صفة الصفوة ج1 ص 575.

[7] حلية الأولياء ج 9 ص 167.

[8] معجم المؤلفين لرضا كحالة (ترجمة وكيع)

[9] الكواكب الدرية ج 2 ص316.

أفضـلُ ختام لبحثنا هذا: دعاء للإمام أحمد بن حنبل كان يردده في سجوده (اللهم من كان على هوى أو على رأي وهو يظن أنه على الحق وليس هو على الحق، فرده إلى الحق حتى لا يضل من هذه الأمة أحد).

قـال إبراهيم بن شماس: خاض بالناس فقالوا: إن وقع أمر في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فَمَنْ الحجة على وجه الأرض، فاتفقوا كلهم على أن أحمد بن حنبل حجته.

عاش الإمام أحمد (77) سنة، ودفن بعد وفاته في مقبرة باب حرب ببغداد، وصلى عليه خلائق لا يحصى عددهم. قال صاحب مختصر طبقات الحنابلة:

وقبره ظاهر مشهور يزار ويتبرك به.

❑

المصادر والمراجع حسب ورودها في البحث:

1-تـاريخ دمشـق لابن عساكر: مجمع اللغة العربية بدمشق 1986.

2-الإمـام أحمـد بن حنبل لأحمد عبد الجواد الدومي ص 19 التراث الإسلامي 1965.

3-كشف المحجوب للهجويري – دار التراث العربي، القاهرة 1981.

4-الفتاوى لابن تيمية- القاهرة 1987.

5-الصواعق الإلهية لسليمان بن عبد الوهاب- دمشق 1996.

6-الـدرر السـنية لأحمـد زيني دحلان الاسكندرية 1990.

7-اقتضـاء الصـراط المستقيم لابن تيمية- بيروت 1983.

8-تصـحيح مفاهـيم خاطـئة لابن علوي المالكي- القاهرة 1990.

9-سير أعلام النبلاء للذهبي- بيروت 1983.

10-مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي- القاهرة 1980

11-إحـياء علوم الدين للغزالي، ط دار الفكر بدمشق 1976.

12-الزهد للإمام أحمد- الاسكندرية 1987.

13-طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى – القاهرة 1985.

14-غذاء الألباب لابن مفلح – القاهرة 1990.

15-الورع للإمام أحمد- بيروت.

16-المختـار في مناقب الأبرار لابن الأثير الجزري (مخطوط بمكتبة الأسد رقم 1114).

17-مدارج السالكين لابن القيم- القاهرة 1996.

18-الرسـالة القشيرية لأبي القاسم القشيري- دمشق 2000.

19-شـذرات الذهـب لابـن العماد الحنبلي –دمشق 1998.

20-الـود المحكم المتين لصديق الغماري –مصر د. ت.

21-خلاصة الوفاء للسمهودي- بيروت 1988.

22-أحمـد بـن حنـبل أمـام أهل السنة لعبد الحليم الجندي- القاهرة 1990.

23-الجوهـر المحصـل فـي مناقب أحمد بن حنبل لمحمد بن سعدي الحنبلي- بيروت د. ت

24-المجموعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية ليوسف

خطار – دمشق.

25-مسائل كثر النقاش حولها لسيد زين الدين آل سميط: الكويت د.ت.

26-إسلام بلا مذاهب لمصطفى الشكعة –القاهرة 1992.

27-الترخيص بالقيام للنووي- دمشق 1995.

28-اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل لعبد الواحد التميمي- (مخطوط بمكتبة الأسد رقم 1036)

29-الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للمناوي دمشق 1999.

30-المقدمة في التصوف للسلمي – القاهرة 1994.

31-تاريخ بغداد للخطيب البغدادي- بيروت د.ت.

32-العلماء العزاب لعبد الفتاح أبو غدة- دمشق 1995.

33-حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني. بيروت 1985.

34-وفيات الأعيان لابن خلكان- بيروت 1983.

35- صفة الصفوة لابن الجوزي- بيروت 1992.

36-استنشاق نسيم الأنس لابن رجب الحنبلي- دمشق 1997.

37-طبقات الصوفية للسلمي- القاهرة د. ت.

38-النجوم الزاهرة لابن غري بردى -بيروت 1992

39-تنوير القلوب لأمين الكردي- بيروت- 1996.

40-رسالة المسترشدين للمحاسبي- ت: عبد الفتاح أبو غدة.

41-مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية- القاهرة د.ت

42- الأعلام للزركلي-بيروت 1992.

43-تاريخ الإسلام للذهبي- بيروت 1992.

44-نفحات الأنس للجامي- مخطوط بمكتبة الأسد رقم 2231 (قيد الطبع).

45-معجم المؤلفين لرضا كحالة -بيروت 1989.

□□□

أثر أبي علي الفارسي

في جهود ابن سيده النحوية

الدكتورة ناديا حسكور[1]

نشطت الدراسة النحوية في القرن الرابع الهجري نشاطاً بيّناً، وقد عمل لتزايد هذا النشاط تلك المناظرات التي كان يعقدها سيف الدولة الحمداني بين كبار النحويين، فضلاً عن المحاورات والمناقشات التي كانت تدور بين النحويين في مناسبات عديدة[2]، وكان أبو علي الفارسي علماً من أعلام النحو في عصر اتسم بذلك النشاط العلمي، إذ تخرج في حلقاته علماء أفاضل، وتعلم منه الكثيرون، فكان بحق حامل راية الإعراب ولواء الصرف بلا منازع، فها هوذا يقول عن السيرافي: "إنه تعلم مني وأخذ عني هو وغيره ممن ينظر في شيء من هذا العلم"[3].

ولم يقتصر أثر علم الفارسي على معاصريه بل تعداهم إلى كثير من العلماء الذين تتلمذوا على كتبه، وأخذوا عنه آراءه، فابن هشام يتتبع أقوال أبي علي ويذكرها في كتبه[4]، أما عبد القادر البغدادي فقد نقل عن الفارسي نصوصاً كاملة في كتبه، وهو يشير إلى هذا النقل فيقول أحياناً في آخر نقله: "انتهى كلام أبي علي وسقناه برمته لنفاسته"[5]. وقد نقل عنه أيضاً في كتابه "شرح أبيات المغني" في مواضع كثيرة[6]، فكان بذلك من أكثر أهل العلم انتفاعاً بكتب الفارسي.

ودأبت كتب النحو التي أُلِّفت بعد عصر أبي علي على ذكر اسمه وآرائه لأن النحاة استفادوا من علمه، وهذا ما فعله ابن يعيش، وابن عصفور، وابن مالك وابنُ هشام والسيوطي وآخرون.

(1) باحثة من سورية
(2) المدرسة النحوية في مصر وبلاد الشام ص 81.
(3) الحلبيات ص 159.
(4) ينظر فهرست الأعلام من كتاب المغني، ص 985.
(5) الخزانة 363/3.
(6) ينظر على سبيل المثال 149/3 و 90/5.

وكان نشاط أبي علي في إجراء الإعراب ووجوه التخريجات مدداً سخياً لكل المعربين الذين جاؤوا بعده، فقد قيل عن تأثر ابن الشجري بالفارسي:"إنه موصول النسب النحوي بأبي علي، ويبدو إجلاله له واحتفاله بمصنفاته في هذا الحشد الهائل من النقول التي حكاها عنه وملأ بها كتبه، ثم في تصديه لشرحه، ورده كتبَه بعضَها إلى بعض..... وفي أن قدراً كبيراً من الآراء التي ساقها ابن الشجري غير معزوة إنما ترجع إلى مصنفات أبي علي[1]". ولكننا هنا سنخص البحث بدراسة أثر الفارسي في ابن سيده مفصلاً ليكون صورة عن النحويين الذين نهلوا من علم الفارسي في المغرب والمشرق.

يعدّ ابن سيده[2] من أبرز العلماء الذين تأثروا بأبي علي الفارسي ونهلوا من علمه ومصنفاته، وهو صاحب "المحكم والمحيط الأعظم"، وهذا المصنف معجم لغوي استقصى فيه ألفاظ اللغة استقصاء يكاد يكون تاماً حتى قال فيه القفطي: "كتاب المحكم يقارب العشرين مجلداً، لم يُرَ مثله في فنه، ولا يعرف قدره إلا من وقف عليه.... ولو حلف الحالف أنه لم يُصنَّف مثله لم يحنث"[3]. وعدّه ابن خلكان من المصنفات النافعة[4]. وقد أتبعه ابن سيده بمعجم آخر للمعاني هو المخصَّص الذي يعد موسوعة شاملة في بابه ويقع في سبعة عشر جزءاً؛ فهو أوسع معاجم المعاني لما امتاز به من اطلاع على كل ما أُلِّفَ قبله، ولحسن تبويبه وإحكام منهجه"[5].

وقد أشار ابن سيده في مقدمة كتابيه إلى ثلاث غايات ابتغاها من التصنيف، أولها الجمع وثانيها الترتيب وثالثها عرض بعض المباحث النحوية والصرفية، فقال في ذلك: "فلما رأيت اللغة على ما أريتك من الحاجة إليها لمكان التعبير عما نتصوره وتشتمل عليه أنفسنا وخواطرنا، أحببت أن أجرد فيها كتاباً يجمع ما انتشر من أجزائها شعاعاً، وتنثّر من أشلائها حتى قارب العدم ضياعاً.... وتأملت ما ألفه القدماء في هذه اللسان المعربة الفصيحة، وصنفوه لتقييد هذه اللغة المتشعبة الفسيحة، فوجدتهم قد أورثونا علوماً نفيسة جمة... إلا أني وجدت ذلك نشراً غير ملتئم ونثراً ليس بمنتظم، إذ كان لا كتاب نعلمه إلا وفيه من الفائدة ما ليس في صاحبه، ثم إني لم أر لهم فيها كتاباً مشتملاً على جلّها، فضلاً عن كلها، مع أني رأيت جميع من مدّ إلى تأليفها يداً وأعمل في توطئتها وتصنيفها ذهناً قد حُرموا الارتياض بصناعة الإعراب... فإنا لا نجدهم يبينون ما انقلبت فيه الألف عن الياء مما انقلبت الواو فيه عن الياء.... فاشرأبت نفسي عند ذلك إلى أن أجمع كتاباً مشتملاً على جمع ما سقط إليَّ من هذه اللغة".[6]

---

(1) رسالة دكتوراة مخطوطة لمحمود محمد الطناحي، بعنوان: "ابن الشجري وآراؤه النحوية" ص 108.

(2) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تمتد حياته مابين سنتي 398، و458، وهو عالم أندلسي جليل نبغ في اللغة فصنّف كتابي "المخصص والمحكم"، وله أرجوزة لغوية مرتبة على حروف المعجم. كان ضريراً قوي الحافظة محباً للعزلة. ينظر للاطلاع على ترجمته وصفاته وحياته بالتفصيل: "الذخيرة لابن بسام"، 386/1 و"معجم الأدباء" 231/12.

(3) إنباه الرواة 2/ 225.

(4) وفيات الأعيان 18/3.

(5) مصادر التراث العربي لعمر الدقاق ص 157.

(6) المخصص 7/1 والمحكم 1/3-4.

ولكـنه شعر بعد تصنيفه لكتبه تلك أنها قد توصف بالتبعية وفقدان الأصالة والإبداع فقال: "وإذا رأيـت قضـيـة فـي كتابـي قد ساوت قضية من كتب أهل اللغة في اللفظ أو قاربتها فاقرن القضية بالقضـيـة يلح لك ما بينهما من المزية، إما بفائدة يجلّ موضعها وإما بصورة عبارة يلذ موضعها[1]". ومن الجدير بالذكر أن المادة اللغوية في المخصص والمحكم واحدة وإن اختلف ترتيبها في الكتابين.

والحـق أن ابن سيده كان ينقب في كل موضوع من موضوعاته عن أحسن كتاب أو كتب أُلِّفتْ فـي هـذا الموضوع، وأغزرها مادة ثم يجعلها عماده، ويكملها بما يعثر عليه في المراجع الأخرى، ولمـا كـان المؤلِّف يغلب عليه الميل إلى النحو فقد كانت كثير من المواد التي زادها في أبوابه من الإعرابـيات والصرفيات، ولذلك فقد بدت على مؤلفاته الصبغة النحوية، حتى إننا وجدنا عنده أبواباً نحوية خالصة.[2]

أما علاقة ابن سيده بالفارسي فقد بدأت حين وصلت كتب أبي علي إلى الأندلس في وقت مبكر عـن طريق أبي العلاء صاعد بن الحسن[3]، وقد ذكر ابن سيده صراحة في مقدمة كتبه أنه استفاد مـن كتـب أبـي علـي إذ أشار إلى أنه استعمل الإيضاح والحجة والأغفال والحلبيات والبغداديات والشـيرازيات[4]، وقـد وقفت على نص لابن سيده ينطق بأنه قدا ستفاد من علم أبي علي، وذلك في مفتـتح كتاب الأضداد، فبعد أن نقل كلام سيبويه في اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظيـن والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين قال: "وأنا أشرح ذلك كله فصلاً فصلاً إن شاء الله تعالى، وأتحرى فيه.... ما سقط إليَّ من تعليل أبي علي الفارسي"[5].

وابـن سـيده يجلّ الفارسي ويقدر له احتكامه إلى الحكم العقلي فقد قال فيه: "يفسر أبو علي المـنطق بالفكـر"[6]. وهـو لذلك يحذو حذوه في تصريف الكلمات حين يعتبر نوع اللام مسترشداً بحـركة الفـاء، ففي كلامه على ((الأُثفيّة)) قال: يجوز أن يكون من يثفوه أو من يثفيه، ويرجح أن يكون من الواو لقولهم: جاء يثْفُه لأن الياء لا تحذف في مثل هذا ولا يلتفت إلى ((يَئِسَ)) لقلته، "وهذا من أقوى ماكان أبو علي يرومُ به حقيقة التصريف، أعني أن يعتبر بالفاء اللامَ"[7].

وقـد تَبع أبا علي أيضاً حين رأى أن ((الـ)) زائدة في ((الذي)) وأن الاسم الموصول يتعرف بالصلة لا بها فقال: "ولو كان (الذي) إنما حصل له التعريف من أجل الألف واللام لا بالصلة لوجب أن تكـون (مـن) و(ما) الموصولتان نكرتين لأنه لا ألف ولا لام فيهما، وإن كان الظاهر من كلام

---

(1) المحكم 8/1.

(2) مقدمة المخصص ص 13 و14 /47 ومابعدها.

(3) صاعد بن الحسن الموصلي توفي سنة 417، وكان قد دخل الأندلس وهو نديم المنصور بن أبي عامر. ينظر معجم الأدباء 11/ 281، و286 وبغية الوعاة 7/1.

(4) المخصص 13/1 والمخصص لابن سيده دراسة ودليل لمحمد الطالي ص50.

(5) المصدر نفسه 258/13.

(6) المصدر نفسه 114/2، والمقصود بالمنطق هنا هو اللغة المنطوقة.

(7) المصدر نفسه 142/4.

سيبويه غير ما ذهب إليه الفارسي".[1]

وابن سيده يعتمد كلاماً للفارسي ويحكم على نظيره بالحكم نفسه، فقد نقل عن العرب أنهم يقولون: سلام عليك، مجيزين الابتداء بالنكرة، لأن فيها معنى الدعاء، وقد استعان بهذا الحكم وفسّر به الابتداء بالنكرة للدعاء في قولهم:"تربٌ وجندلٌ. إذ قال: إنما الناصب له أصبت ترباً وجندلاً، أو ألزمت ترباً وجندلاً، فإن فيه معنى المنصوب، وإن رُفِعَ فقيل: تربٌ وجندلٌ، فالكلمة "رفعت على الابتداء مع أنها نكرة لأن فيها معنى الدعاء وإن كانت من الجواهر"[2].

وعلي بن سيده كثيراً ما يستصوب رأي الفارسي بعد أن يعرض آراء غيره في الموضوع الواحد؛ فقد اختلف النحاة في الواو من قولهم: أبوك ونحو ذلك، فقيل: إنها دليل الإعراب، وقيل: إنها حرف الإعراب المحذوف وقد رُدَّ في الإضافة وكُرِهت فيه الضمة. والفارسي يرى أنها حرف الإعراب لا دليله[3]، وأيد ابن سيده هذا الرأي وقال: "هو الصحيح[4]". وهو يجيز كالفارسي تقدير ((أن)) في الكلام الخبري الموجب[5] وقد حمل عليه قول الأعشى:

لنا هضبةٌ لا ينزلُ الذلُّ وسطَها ويأوي إليها المستجيرُ فيُعصَما[6]

وابن سيده، ينقل عن الفارسي مسائل لغوية كثيرة وأخرى نحوية وقد أوردها في معجميه بلفظها، وهذا إن دلّ على شيء، فهو يدل على تقديره للشيخ الفارسي[7]. وقد وافقه في بعض الآراء التي خالف بها سيبويه وجمهور النحاة، فقد رأى أن وزن((تَنُفَة)) تفعلة خلافاً لمن يقول: إن وزنها فَعُلَة، وقد حكى هذا ابن سيده فقال: هي عند سيبويه فعُلة وعند أبي علي تفعلة، وأقول أنا: "إن الصحيح في زنة الكلمة أن تكون تفعلة ولا تكون فَعُلة"[8]. ورأى أيضاً مثله أن التاء في ((كلتا)) بدل من الواو، لأن الألف في كلا منقلبة عن واو[9].

ولعل دراسة منهج ابن سيده في تناول الأصول النحوية، ثم تبيين ملامح منهجه الفكري والتأليفي يظهران تأثر ابن سيده بالشيخ أبي علي الفارسي.

---

(1) المصدر نفسه 101/14 . وقد منع سيبويه نداء الذي مباشرة لعدم جواز اجتماع النداء و التعريف بـ(الـ)، وقال: "إن الذي مع صلته اسم واحد هو الحارث. الكتاب 333/3.

(2) المخصص 185/12 و310.

(3) البصريات ص 896.

(4) المخصص 169/13.

(5) المنثورة ص 146 والمحكم 469/6.

(6) البيت ليس في ديوان الأعشى، بل هو في ديوان طرفة ص 159، وهذه روايته كما جاءت في المحكم.

(7) وردت في المخصص 116/10 المسألة 43 من البغداديات كاملة، وفي 28/7 من المخصص وردت المسألة 45، من المسائل البغداديات، وفي 259/13 ذكرت المسألة 62، من المسائل البغداديات، ونقل ابن سيده في المخصص 116/16 نصاً كاملاً من التكملة ص 19، وينظر أيضاً المحكم 234/4 والبصريات ص 908.

(8) المخصص 304/12.

(9) المصدر نفسه 195/13.

منهجه في الأصول النحوية:

ذكر ابن سيده في المخصص والمحكم المصادر التي كانت المنبع الذي جمع منه المادة اللغوية لكتابيه كـ"إصلاح المنطق وكتاب الفصيح لابن السكيت والنوادر والمجالس لثعلب"[1]، وقد نثر في كتبه إلى جانب المادة اللغوية عروضاً لمسائل نحوية منوعة أخذها عن شيوخ النحو الذين تتلمذ على كتبهم وتعلم منها مثل سيبويه والفراء والمبرد والفارسي وابن جني.

وهذا يعني أن ابن سيده كان يستعين بالإرث النحوي واللغوي الذي أخذه عمّن قبله، فيجمعه ويرتبه ويعيد عرضه بالشكل الذي يرتضيه، فمصادره هي مصادر الفارسي، وقد كانت له آراء في بعض كتب اللغة تشابه رأي الفارسي فيها، فقد تابع معجم العين للخليل تارة بالتوضيح وتارة بالتخطئة والتصويب، فروى عن صاحب العين قوله: ألقى الكلام على عواهنه: لم يتدبره، وقيل: لم يبال أصاب أم أخطأ، وقيل: قاله من قبيحه وحسنه. وقال علي: حقيقته أيضاً أنه قال: ما ألّم به وحضره.[2] ونقل عنه أيضاً أنه نَهَع ينهَع نهوعاً تعني تهوّع من قلْس أي من غير قيء، وقال بعد ذلك: "وليس عندي بصحيح"[3].

وقد تعقب اللحياني أيضاً في نوادره ذاكراً قول ابن جني: "ذاكرت بنوادر اللحياني شيخنا أبا علي فرأيته غير راض بها"[4]. وقال أيضاً: "كان الفارسي يرد حكاية اللحياني لأنه لا يعجبه نقله"[5]، وعلى الرغم من تعظيمه لأبي زيد ونوادره فقد اعتمد قول الفارسي فيه: "كان أبو زيد يتسع في اللغات حتى ربما جاء بالشيء الضعيف فيجريه مجرى القوي"[6]، وراح يخطئه.

وما يعنينا من هذا الكلام أن ابن سيده كالفارسي كان يخضع كل ما يسمع لحكمه العقلي بعد أن يناقشه ليرى فيه رأيه، ولا يمنعه تقديره للقديم والموروث من النقد وإبداء الرأي والتعقب والتخطئة. ولكنه كان في الوقت نفسه كثير التحرز في تخطئة الفارسي، فقد ذكر ((اليعسوبة)) ورواه عن الفارسي وقال: هكذا وجدتها في التذكرة بالهاء فلا أدري أهو ضبطه أم هو غلط من الناقل؟"[7] وقد يكون تعقبه للفارسي من باب التوجيه والتمثيل وليس من باب التخطئة، فقد حكى كلام أبي علي في أن "الظِّلال يحتمل أن يكون جمع ظُلّة كعُلبة وعُلب وعِلاب، ويحتمل أن يكون جمع ظل، ثم قال فيه: "يجوز أن يكون جمع ظُلّة أولى لأن الظلال ليس بجوهر ولا بشبيه الجوهر فيتضمن شيئاً، والظُلّة

---

(1) المخصص 12/1 والمحكم 15/1.

(2) المخصص 128/2.

(3) المحكم 67/1.

(4) المحكم 270/3 والمخصص 232/14 وسر الصناعة ص 331.

(5) المخصص 232/14.

(6) المصدر نفسه 248/14.

(7) المخصص 114/16 واليعسوبة ملكة النحل وهي أنثى، وكان العرب يظنونها ذكراً لضخامتها. والتذكرة كتاب للفارسي مفقود.

كالوعاء فهي أولى بالتضمين"[1]. وابن سيده حذر في تخطئة ابن جني أيضاً، فقد ذكر عن أبي الفتح أن ((سجعاً)) تجمع على ((سجوع)) ولما رآه غريباً، قال: "فلا أدري أرواه أم ارتجله؟"[2].

ومـنهج ابـن سيده في تعامله والإرث النحوي في مؤلفاته، يقوم على التخفّف من ذكر المسائل القياسـية المطـردة التـي تكررت في كتب النحو قبله، وعلى التنبيه على أمور أخرى شاذّة، وعلى التميـيز بين الأمور المتشابهات، التي قد يقع فيها الغلط، وقد ذكر كل ذلك حين بيَّن منهجه ووضّحه. فقـال عـن كتابه المحكم: "ومن طريف اختصاره ورائق بديع نظم تقصاره، أني إذا ذكرت مفعلاً لم أذكر مفعالاً لعلمي أن كل مفعل مقصور عن مفعال، على ما ذهب إليه الخليل".[3] ومنه أيضاً أنه لا يذكـر افعالّ إذا ذكر افعلّ من الألوان لأن كلّ افعلّ عند سيبويه محذوفة من افعالّ، لإيثار التخفيف، أمـا التنبـيه عـنده فموجّـه للشـاذّ: "ومـنه التنبيه على شاذ النسب والجمع والتصغير والمصادر والأفعال".[4]

وابـن سـيده يعتمد رواية الفارسي ويقرها، فقد حكى عنه أن الفاء معناها الافتراق لكنها تأتي بمعـنى الواو في البلدان نحو قولهم: "أصاب المطر كذا فكذا"[5]. وقد روى عنه ((تجذو)) على أنها لغـة فـي ((تجثو))، وقال: إن أبا عبيد كان يؤوله على إبدال الذال من الثاء[6]. وهو يثق بأبي علي وبمـا يحكيه فيعتمد روايته فيما حكاه من أن الأصمعي كان يأبى "شتّان مابين زيد وعمرو"[7]. وهو يـروي عـنه ما حكاه عن أبي زيد من قولهم في جمع التكسير ((رائح، ورَوَحٌ)) كقولهم: ((عازب، وعَزيب وقاطن وقطين))[8].

وقد يقوي رأي الفارسي على غيره من النحاة، وعدّته في التقوية ما سمع عن العرب، فقد رأى أبـو علي أن النون حرف يشابه الياء والواو والألف من غير جهة، ولذلك أُبدلت النون من الواو في قولهـم: "صنعاني في الإضافة إلى صنعاء"، وأوضح ابن سيده كلام الفارسي مقوياً حكمه معتمداً ما سُـمِعَ عن العرب، فقال: "لا تكون النون بدلاً من الهمزة "فلم نر النون أُبدلت منها الهمزة، ورأيناها أبدل منها الموافق للواو، وهو الألف في قولهم: "رأيت زيداً، وإذا في الوقف على إذاً".[9].

فـإذا سـمع عن الفارسي شيئاً لم يُرضه دافع عنه، من هذا أنه حكى عن الفارسي قول العرب هيهات هيهات وقال شبّهه بالأصوات كقولهم: غاقِ في حكاية صوت الغراب، ومن قال هيهاتاً نصبه

---

[1] المخصص 135/5.
[2] المحكم 178/1.
[3] المحكم 10/1 والتقصار هي القلادة.
[4] المحكم 13/1.
[5] المخصص 49/14 وهذا الذي رواه أبو علي محكي عن الجرمي، ينظر المغني ص 215.
[6] المخصص 86/12.
[7] المصدر نفسه 86/14.
[8] المصدر نفسه 121/14.
[9] المصدر نفسه 134/1.

على التشبيه بالمصدر، وأضاف بعد ذلك: "ولا أظن هذا لفظ أبي علي.[1] وهو قد يروي سماعاً عن العرب لم يحكه أبو علي ممّا يُعدّ شاذاً، من هذا أنه روى قول العرب: "لعلَّتَ بإيراد ((لعل)) مؤنثة بالتاء، وقال:"إنهم لم يبدلوها هاءً في الوقف كما لم يبدلوها في (ربّت وثمّتَ)، لأنه ليس للحرف قوة الاسم وتصرفه"[2].

ولعل مصادر السماع تكتسب أهمية خاصة في بحوث ابن سيده، وذلك لأن كتابيه الكبيرين معجمان في أصلهما، وهما يجمعان مواد اللغة، فهما بالضرورة سماعيان، ولقد كان ابن سيده يدرك هذا ويعرفه بجلاء، لذا فإنه أكثر من الحديث عن الشاذ والنادر وعمّا يقتصر فيه على السماع.

أما الاحتجاج وهو توظيف المادة المسموعة لخدمة القاعدة النحوية فهذا ملمح لم يتضح بجلاء عند ابن سيده في المجال النحوي أو اللغوي، وذلك لأنه كان مسبوقاً في كل ما رواه، وهو لم يهدف في كتابيه إلى تأصيل وجه نحوي أو قانون لغوي بل كان ــ كما تقدم من قوله ــ يهدف إلى الجمع والترتيب وإضاءة هذا الكلام المجموع ببعض من الملاحظات النحوية التي يقتضيها السياق الكلامي. ولكنه مع ذلك كان يروي ما احتج به الفارسي من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والكلام العربي والشعر. فقد روى عنه ما أنشده من قول الشاعر عبد يغوث بن وقاص:

وتضحكُ منّي شيخةٌ عبشميّةٌ كأنْ لم تريْ قبلي أسيراً يمانيا[3]

وقال: "وروي البيت: كأن لم ترى قبلي، وزعم ذلك أبو علي الفارسي وعلل الروايتين".[4]

وقد غلب ميل ابن سيده للنحو عليه فساقه إلى تخصيص أبواب للحديث عن قضايا نحوية صرفة، وعن عدد من حروف المعاني، وقد استعان في هذه الأبواب بالقراءات القرآنية، فجعلها من وسائل الاحتجاج، وإن لم يكن في بعض الأحيان متابعاً الشيخ، فقد رأى أن ((لم)) قد تكون زائدة في المعنى في مثل قوله تعالى: **﴿والّذين إذا ذُكّروا بآيات ربِّهم لم يخرُّوا عليها صُمّاً وعُمياناً﴾**[5]. إذ المعنى: إذا تُليت عليهم الآيات خرُّوا سُجَّداً بكيّاً.[6]

ولعل ما يلفت نظر القارئ ويثير انتباهه أن ابن سيده لم يكن يهتم في احتجاجه بالقراءات القرآنية بأن يسند القراءة التي يدرسها، بل يكتفي بالإشارة إليها، من هذا أنه قال: "قرئ: **﴿لا يَدْخلونَ الجنّةَ حتّى يَلِجَ الجَمَلُ في سَمِّ الخِياطِ﴾**[7]، وعلّق على هذه القراءة فقال: السمّ ثقب الإبرة، ويقال سَمٌّ

---

(1) المصدر نفسه 116/16.
(2) المحكم 47/1.
(3) العسكريات ص 149.
(4) المخصص 9/14.
(5) الآية 73 من سورة الفرقان.
(6) المحكم 368/4.
(7) الآية 40 من سورة الأعراف.

وسُمٌّ وقد حكى ذلك الفارسي.(1)

أما موقفه من الحديث الشريف فقد كان مشابهاً لموقف أبي علي في أنه لم يجعله وسيلة لاستنباط الأحكام النحوية، بل كان عنده وسيلة استئناس داعمة، ولا يُعدّ إكثاره من رواية الحديث خروجاً على مذهب الفارسي، لأن هذا الإكثار من الأحاديث الكريمة كان في باب الكلام على اللغة والمعاني، وهذا باب لا خلاف بين النحاة في الاحتجاج به، ولعل إكثار ابن سيده من روايته يعود إلى غلبة الطابع اللغوي على كتابيه المحكم والمخصص، ولذا فإنا نستطيع القول إنه كان متابعاً للفارسي في استخدام الأحاديث الشريفة لتدعيم القاعدة النحوية. ومن الأحاديث التي كرر ابن سيده ذكرها وهو ينحو فيها منحى أبي علي قوله عليه السلام: (المسلمون تتكافأ دماؤهم) و(اللهمّ اشددْ وطْأتَكَ على مُضَرَ)، و(إنَّ اللهَ يَنهاكُمْ عَنْ قيلٍ وقالٍ)، و(هُنَّ صواحباتُ يوسفَ).(2)

ولكن استقصاء ابن سيده للكلام العربي شعراً ونثراً وللقراءات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة يظل أمراً علينا أن نقدره حق قدره، ولا نغمط جامعه حقه فالمخصص والمحكم موسوعتان لغويتان تجمعان الكلام العربي على تعدد ألوانه، وتضمان في ثناياهما عدداً كبيراً من كتب التراث الذي تشكّل كتب أبي علي جزءاً هاماً منها.(3)

ومع هذا الإجلال للسماع لم يكن ابن سيده يلغي القياس أو ينقص قدره، فقد تأثر بالفارسي في إدراك أهميته، فاتّخذ عنده صوراً كثيرة كالقياس على النظير والضدّ وعلى الشائع والمطرد. وقد أجاز القياس وإن لم يرد به سماع في الضرورة الشعرية متبعاً بذلك مذهب الفارسي، فالشاعر إذا اضطرَّ جاز له أن ينطق بما يبيحه القياس، وإن لم يرد به سماع(4). وقد جعل لكل ما أورد من الأقيسة عللاً وجدنا مثلها عند الفارسي كعلة الفرق(5) وعلة الاستغناء(6) وعلة الأولى(7).

وهو قد يستفيد من علل الفارسي، فقد نقل عنه أن التأنيث يغلب التذكير في الأيام والليالي على خلاف المعروف من غلبة التذكير على التأنيث في الحالة العامة، وعلة ذلك أن ابتداءَ الأيام الليالي لأن دخول الشهر يكون برؤية الهلال في أول الشهر، فـ"الهلال يُرى في أول الليل فتصير الليلة مع اليوم الذي بعدها يوماً في حساب أيام الشهر، والليلة هي السابقة فجرى الحكم لها في اللفظ فإذا أبهمتَ ولم تذكر الأيام ولا الليالي جرى اللفظ على التأنيث"(8). فإذا ما وجد لأبي علي رأياً خالف فيه

---

(1) المخصص 135/5.

(2) ينظر المخصص 239/12 و 192/6 و55/17 و246/12.

(3) يراجع كتاب "فهارس المخصص" لعبد السلام هارون، إذ تتضح فيه كثرة الأحاديث الشريفة و الكلام العربي المنثور إضافة إلى الآيات القرآنية والأبيات الشعرية.

(4) المخصص 102/12 والمحكم 238/2.

(5) المخصص 151/2.

(6) المصدر نفسه 89/2.

(7) المصدر نفسه 81/3.

(8) المصدر نفسه 115/17.

غيره ارتضى ما رآه الفارسي ونقل عنه علته في مخالفة غيره وهو يصرح بذلك قائلاً: "أنا مورد ما صح عن أبي علي في تعليل هذه الكلمة، ورده فيها على أبي إسحاق إبراهيم بن السري"[1]. وذلك في كلامه على رواية من قال: "أيهات في هيهات".

وهو يتابع أبا علي فيقول إن الواو في ((أبوك)) حرف إعراب ويورد العلل التي يسوقها الفارسي لتأكيد رأيه[2]، ولكنّا قد نرى عنده تعليلات إضافية لم يذكرها أبو علي، لكنها مستوحاة منه، ومن هذا أن التاء عنده كما هي عند الشيخ الفارسي أضعف حروف الجر، وهذا لأنها بدل من الواو، والواو بدل من الباء فلما بعدت ضعفت ولم تدخل إلا على اسم الله عزَّ وجلَّ[3]. وهو يرى كالفارسي أن ((عسى)) قد تكون مثل ((كاد)) وتجيء مكانها في الأمثال ((لأنه قد يأتي في الأمثال ما لا يأتي بغيرها))[4].

ويسوق ابن سيده تعليلات أبي علي الفارسي في قضايا لغوية صرفة مبدياً إعجابه بتعليلات الشيخ، ففي كتاب الأضداد وهو أحد أبواب المخصص، تحدث عن اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، وقال: "أقدم فصلاً دقيقاً نافعاً.... لأشرح ذلك كله فصلاً فصلاً إن شاء الله تعالى، وأتحرى فيه أشفى ما سقط إليَّ من تعليل أبي علي الفارسي"[5]. ثم لخص بعد ذلك رأي الفارسي بأن وجه القياس الذي يجب أن يكون عليه الكلام اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين وذلك لأن كل معنى يختص فيه بلفظ لا يشركه فيه لفظ آخر، فتنفصل المعاني بألفاظها ولا تلتبس، واختلاف اللفظين والمعاني بعد واضحة للحاجة إلى التوسع بالألفاظ، وبيّن أن "هذا القسم لو لم يوجد من الاتساع مايوجد بوجوده...... ومن هنا جاءت الزيادات.... لغير المعاني في كلامهم.... وأيضاً فإذا أراد التأكيد قال: قعد وجلس، فتكون المخالفة بين الألفاظ أسهل من إعادتها أنفسها وتكريرها"[6]. وهذا يبين لنا أن العلم سلسلة متصلة يكمل الآخر ماكان قد بدأه الأول، ويضيف الخالف إلى كلام السالف ما ارتضاه فكره وما هدته إليه دراسته.

ولكن ابن سيده قد ينقل تعليلات الآخرين راضياً بها دون أن يفسر وجه قبولها، فقد ذكر نقلاً عن ابن جني أن التاء في ((أخت)) للإلحاق فقال: التاء في ((أخت)) للإلحاق وقد حذف هذا الحرف في الجمع "لأن هذا البناء الذي وقع الإلحاق فيه إنما وقع في بناء المؤنث دون المذكر.... فصار البناء لما اختص به المؤنث بمنزلة مافيه علامة التأنيث فحذفت التاء."[7]

---

(1) المصدر نفسه 116/16.
(2) البصريات لأبي علي الفارسي ص 896 والمخصص 169/13.
(3) المخصص 111/13.
(4) المحكم 158/2.
(5) المصدر نفسه 258/13.
(6) المخصص 258/13.
(7) المخصص 196/13 و 88/17 و المنصف 59/1.

لقد ارتضى ابن سيده لنفسه أن يكون لغوياً بالدرجة الأولى، وكان لاختياره هذا مظاهر بدت في مؤلفاته فهو يبدأ قبل كل حديث نحوي بشرح المعنى اللغوي للمصطلح، فقد قال: "الدعاء طلب الطالب للفعل من غيره".[(1)] وأول ما يلاحظ عنده في المنهج إفادته البالغة من المنطق وهو متأثر بهذا بالفارسي، وهذه النزعة نجدها في الترجيحات المنطقية وفي التقسيمات العقلية الدقيقة. واستعراض عناوين أبواب المخصص تظهر هذا بوضوح[(2)]. ففي كتاب المقصور والممدود من المخصص ذكر ابن سيده تفصيلات عن الاسم المقصور وأبنيته، فقال: إنها ثمانون بناء، أما الممدود فأبنيته خمسون بناء، ثم ذكر مايكون من هذه الأبنية اسماً وما يكون صفة وما يكون اسماً وصفة معاً، وبعد هذا العرض الإحصائي للأوزان ذكر مقاييس معرفة الاسم المقصور والممدود معتمداً كلام الفارسي في ذلك[(3)].

وإنا نلمح عند ابن سيده تقسيمات في تسمية الأبواب أكثر نضجاً منها عند الفارسي كقوله: ماجاء في المبهمات من اللغات، وما جاء في الذي وأخواتها من اللغات، وباب تحقير الأسماء المبهمة[(4)]، على الرغم من أن المخصص كتاب لغوي أولاً وليس كتاباً نحوياً.

وتبدو في المخصص أيضاً تعاريف واضحة المعالم وحدود بيّنة الأطراف حتى في المصطلحات البديهية:"فالقسم يمين يقسم بها الحالف ليؤكد بها شيئاً يخبر عنه من إيجاب أو جحد، وهو جملة يؤكّد بها جملة أخرى، فالجملة المؤكَّدة هي المقسم له والجملة المؤكِّدة هي القسم، والاسم الذي يدخل عليه حرف القسم هو المقسم به".[(5)] ويورد ابن سيده بعد ذلك أمثلة محكية ويشير إلى كل قسم من الأقسام التي ذكرناها في جملة القسم. وفي كلامه على التشبيه بدأ على غير ما اعتاد النحاة البدء به إذ قال:"التشبيه يأتي على ضربين: تشبيه حقيقة وتشبيه بلاغة. فتشبيه الحقيقة قولك: هذا الدرهم كهذا الدرهم..... وأما تشبيه البلاغة فهو التشبيه غير الحقيقي"[(6)]. ولعل من طريف ما اشتمل عليه هذا الكتاب الفرق بين التخفيف البدلي والتخفيف القياسي، وهما نوعان من تخفيف الهمز تكلّم عليهما النحاة لكنهم لم يميزوا بينهما اصطلاحاً بوضوح، وقد أورد مثلاً لتوضيح الفرق بين المصطلحين، فقال:"أخطيت ليس بتخفيف قياسي، وإنما هو تخفيف بدلي محض، لأن همزة أخطأت همزة ساكنة قبلها فتحة، وصورة تخفيف الهمزة التي هذي نصبتها أن يخلص ألفاً محضة فيقال: أخطات".[(7)]

---

(1) المخصص 88/13.
(2) المخصص 14/79-80.
(3) المصدر نفسه 15/95 96-97.
(4) المصدر نفسه 14/ 100.
(5) المصدر نفسه 13/ 110.
(6) المخصص 14/ 49.
(7) المحكم 1/ 9.

إن هـذه اللمحـات التفصـيلية الدقيقة سمة من سمات البحث اللغوي النحوي عند ابن سيده إذ يسـتدعها فكـره اللغـوي أحـياناً أو يستفيد من كلام أبي علي الفارسي في كلامه التنظيري عليها، فالكلمات التي تقال بالهمزة مرة وبالواو أخرى على ضربين: اطرادي وسماعي، وقد قال فيها: "وأنا أبيـن ذلك بما سقط إلي من تعليل أبي علي رحمه الله".[1] وابن سيده كالفارسي يورد وجهات النظر المخـتلفة ويـوازن بيـنها مجرحاً ومرجحاً حتى يقر على رأي[2]، ولكنه في أحيان كثيرة يكتفي بالعـرض فقط دون ترجيح[3]، فتختفي بذلك شخصيته، فقد نقل عن الفارسي قول ثعلب: ضَغَنْتُ إلى القوم أضغَنُ ضَغَناً، جلستُ وأضاف: قال أبو عبيدة: معناه جئتُ إليهم حتى أجلس معهم[4]. دون أن يبيـن رأيه فيما روى، وإذا أبدى الفارسي حيرة في أمر تابعه ابن سيده ناقلاً كلامه دون تعليق، فقد روى عـنه: "وقد رأيت جلْساً في الشعر لا أدري ألغة أم ضرورة؟ لأنهم مما يعيدون جميع المصادر الثلاثـية فـي الشعر إلى فَعْل إذا اضطروا"[5]. ولا يبدي ابن سيده تعليقاً على هذا الكلام. وهويحتكم إلـى المعنى في بعض تأملاته اللغوية، ويستند إلى التحليل المنطقي الفكري، فالكاف يجب أن يحكم بـزيادتها في الآية الكريمة: (ليس كمثله شيءٌ)[6] بدلالة المعنى، وقد قال في ذلك: لابد من الاعتقاد بـزيادة الكاف ليصح المعنى، لأنك إن لَم تعتقد ذلك أثبتَّ له ــ عزَّ اسمه ــ مثلاً، وزعمت أنه ليس كـالذي هو مثله شيء، فيفسد هذا من وجهين: أحدهما مافيه من إثبات المثل لمن لا مثل له، والآخر أن الشيء إذا ثَبَتَ له مثلاً فهو مثل مثله، لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما قبله.[7]

وقـد يختلف قولا ابن سيده في المسألة الواحدة إلى حد التناقض[8]، وإنا نرى في كلامه تكراراً يبعـث على الملل، فهو يعيد عبارات بأعيانها منقولة من كتب سيبويه والفارسي في كل مكان يرد فـيه شـاهد على الفكرة التي تتضمنها تلك العبارة فقد نقل كلام أبي علي على ((هلم) وعلى حيّهل بحـروفه[9]. ، ولكـنا نجـد مما يُحمد له أنه كان حريصاً على إيراد النوادر واللهجات واستقصائها بشكل قلَّ أن نال الاهتمام اللازم من النحاة قبله[10].

وإذا بحثنا في كتب ابن سيده عن منهج التزمه في تصنيفه من الناحية النحوية فإنّا لن نجد عنده ذلـك المنهج الذي يستقصي كل شيء نحوي ويجمعه في بابه، بل سنرى المعلومات النحوية متناثرة

(1) المصدر نفسه 11/14.
(2) المصدر نفسه 84/14.
(3) المصدر نفسه 81/4.
(4) المخصص 84/12.
(5) المصدر نفسه.
(6) الآية 11 من سورة الشورى.
(7) المحكم 111/7.
(8) المخصص 100/17.
(9) البصريات ص 908 والمخصص 87/14.
(10) المحكم 146/2.

يقولها مستعرضاً الآراء فيها حين تدعو الحاجة إلى ذلك، فهو لغوي أولاً، وماكان خوضه في الإعراب والصرف إلا لخدمة اللغة وتوضيح ألفاظها بغية الوصول إلى الكلام الفسيح الصحيح. ولكن مصنفاته برغم ذلك لا تخلو من البسط النظري أحياناً، فقد أفرد باباً للحديث عن حروف المعاني، وأتبعه بحديث عن حمل بعض حروف الجر على بعضها الآخر، وكلامه في هذا الباب يترجّح بين التفصيل والإيجاز، فقد تحدث عن الواو حديثاً مفصلاً فذكر أنها إذا لم تكن بدلاً من الحرف الجار لزمتها الدلالة على الإتباع، ورأى أنها تجيء على ضربين: أحدهما أن تدل على الاجتماع متعرية من معنى العطف، والآخر أن تأتي عاطفة تدل على الاجتماع، وأتى لكل من هذين الضربين بأمثلة وشواهد ثم ذكر أهم أحكامها[1]، أما ((لن)) فلم يزد على أن معناها نفي المستقبل[2].

وهو يردف كلامه النظري بالبحث التطبيقي الذي يلائمه، ففي تعليقه على قول ساعدة بن جؤية:

فَـورَكَ لَيـناً لا يُثَمـثَم نصـلُهُ إذا صـاب أوسـاطَ العظـامِ صـميمُ[3]

أشار إلى أن ((يثمثم)) معناه يحبس وذلك لأن معنى ((ثم)) المهلة والتباطؤ عن رتبة الشيء، لأن احتباس الشيء وإبطاءه بمعنى[4].

وابن سيده يستخدم مصطلحات الفارسي بعد أن يحدها، فهمزة النقل هي الهمزة التي تنقل غير المتعدي إلى المتعدي[5]، و((العباس)) من الأوصاف الغالبة وهي تعرف بالوضع لا بالألف واللام، وإنما أُقرَّت اللام فيها بعد النقل مراعاة لمذهب الصنعة فيها قبل النقل[6]. ولكنه قد يسمي الشيء بمصطلحين مختلفين، فقد سمَّى همزة النقل السابقة الذكر همزة الجعل فـ"أحمى المكان جعله حمى.... وأسكنه الله جعله مسكيناً.... وأطردته جعلته طريداً"[7] دون أن يبين الفرق بين المصطلحين كما يراه، وهو يتابع أبا علي في كثير من أحكامه وينقل كلامه كما فعل في حديثه عن زيادة الباء[8] وعن التركيب الذي يحدث في المركبين معنى لم يكن قبل فيهما[9].

وهو يعتمد طرق تأويل الفارسي ويستعين بها في تحليلاته النحوية، فمن المعروف أن الفتحة التي هي علامة النصب تظهر على الواو وعلى الياء في آخر المضارع إذا كان منصوباً كما في

---

(1) المخصص 4/44-70.
(2) المخصص 14/55.
(3) ديوان الهذليين 1/230. ورك ليناً: حمل عليهم سيفاً ليناً. والثمثمة: التعتعة، وهي هنا رد ضربة السيف، والصميم: الخالص.
(4) المخصص 12/95.
(5) المحكم 6/235.
(6) المحكم 1/314.
(7) المحكم 3/348 و 6/449 والمخصص 14/167.
(8) المحكم 1/203 ـ 234 و 2/223.
(9) المحكم 6/82.

قولـه تعـالى: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقادرٍ على أن يُحييَ الموتى﴾[1]، وقد قرئَ بتسكين الياء وأُجريَ النصب مجرى الرفع الذي لا تلتزم فيه الحركة[2]، وهذا تأويل الفارسي لقول الأعشى:

فآليتُ لا أرثـي لهـا مـن كَلالـةٍ ... ولا مـن حَفـىً حتى تُلاقـيْ محمّدا[3]

كما نقل عن الفارسي جواز إشباع الفتحة وقلبها ألفاً في ((ينباع)) من قول عنترة:

ينباعُ مـن ذِفْـرَى غضوبٍ جسرةٍ ... زيّافـةٍ مـثلِ الفنيـقِ المُكْـدَمِ[4]

ولكن ابن سيده قد يخالف الفارسي فيما رآه معتمداً تأويلاً آخر، فهو على الرغم من تقديره لأبي علـي لا يـتردد فـي تعقـب الهفـوات التي رآها في كلامه أو الآراء التي خالفه فيها، من هذا أن ((سـوى)) عنده قد تكون ظرفاً على غير ما رآه الفارسي من أنها تكون ظرفاً أو اسماً[5]، فقد قال: "ومعـنى ((سوى)) كمعنى ((غير))، إلا أن ((غير)) اسم، و((سوى)) ظرف، ومن حيث كان معناها معـنى ((غـير)) أطلق للشاعر أن يضعها موضع الاسم[6]. وهو قد ينقل بعض آراء الفارسي التي خالف فيها النحاة فعن ((أولق)) قال: إن زنتها أفعل، من الولق: الذي هو السرعة، وأسند هذا الكلام للفارسي دون أن يعلق عليه، ولكنه أوردها في موضع آخر فجعلها من الألق[7].

وهـو قد يغني البحث الذي ينقله بإيراد تفصيلات لم تدرس فقد نقل كلام الفارسي على اللام من كلمـة ((ابـن)) وأضاف إليً ذلك بحثه في حركة الفاء من هذه الكلمة، وهذا أمر لم يذكره أبو علي الفارسي فقال في ذلك: "أبناء يدل على أن ابناً أصل وزنه فعَل.... لأن أفعالاً بابه فعَل، فأما قولهم: بـنات فـي جمع بنت، فهو يدل على ما قلناه من أن أصل الفاء من (ابن) الفتح، وردُّ في الجمع إلى أصـل بـناء المذكر كما رُدَّ (أخت) إلى أصل بناء المذكر، فقيل: بنات كما قيل أخوات، لأن أصل بـناء المذكـر من كل واحد منهما فعَل..... وهذا الضرب من الجمع، أعني الجمع بالألف والتاء قد يُـردّ فيهِ الشيء إلى أصله كثيراً..... فكما ردّوا الحرف الأصلي فيه كذلك رُدَّت الحركة التي كانت في الأصل في بناء المذكر"[8].

ولعـل مـن مظاهر علم ابن سيده أنه كان كالفارسي صاحب فكرٍ شامل لكل علوم العربية، فقد بـرع في اللغة والعروض والنحو وتمثّل كل ذلك في بحوثه إذ استعان بكل أدواته في مصنفاته، وقد

---

(1) الآية 40 من سورة القيامة.
(2) المخصص 9/14.
(3) الديوان ص 135 والشعر ص 195.
(4) الديوان ص 22 والذفرى خلف الأذن، والغضوبُ: الناقةُ الغضبى، والزيّافةُ: المتبخترةُ، والكَدَمُ: العَضّ.
والمعنى: ينبع العرق من خلف أذن الناقة إذا غضبت غضباً يشبه غضب الفحل المعضوض من فحل آخر. وينظر المحكم 136/2، والبصريات ص 242، إذ قال الفارسي: فيه المدة زائدة وهذا في يفعل نظير الواو في يفعل نحو أنظور.
(5) الشعر ص 452.
(6) المخصص 85/14. وفيه أن ((سوى)) حرف وأظن في هذا تحريفاً، وصوابه أنها ظرف.
(7) المحكم 350/6.
(8) المخصص 194/13 –195.

عــرف في نفسه هذه القدرات الشاملة فقال عن المخصص: "وقد ضمنّته مايدل على تقدمي في جميع أبــواب الآداب كالــنحو والعروض والقافية والنسب والعلم بالخبر إلى غير ذلك من العلوم الكلامية التــي أبــذّ بها المؤلفين وأشذّ عن المصنفين"[1]. وقال في موضع آخر في الموضوع ذاته: "إني أجد علــم اللغــة أقــلّ بضــائعي، وأيسر صنائعي إذا أضفته إلى ما أنا به من علم حقيق النحو وحوشي العروض وخفي القافية وتصوير الأشكال المنطقية والنظر في سائر العلوم الجدلية"[2].

لقــد كان ابن سيده ذا عقل محيط ونظرة شمولية، ففي كتبه أحاديث طويلة عن البحور الخليلية والــزحافات والعلل والضرورات الشعرية وقد فاق في هذا المضمار أبا علي[3]. إذ وظفها كلها في خدمة بحثه اللغوي إذا دعت إليها الحاجة، لأن علوم اللغة عنده كلّ متكامل يفضي بعضه إلى بعضه الآخــر، ويوضــح كــل علم من هذه العلوم جانباً من المنطوق اللفظي حتى تتضح صورة دراسته بجــلاء. أمــا طــريقة العــرض التي كان يتبعها ابن سيده في تآليفه فهي أنه يشير أولاً إلى المادة المســموعة ثــم يشرح المعنى اللغوي، فإذا وجد في المسألة اللغوية مايمكن الحديث عنه نحوياً أشبع ذلــك بحثاً ودراسة فإن كان في الموروث النحوي خلافات في المسألة التي أوردها ونقل ما قيل في الــرد علــيها متــبعاً طــريقة أبي علي في أسلوب الفنقلة[4]، وإيراد الاعتراضات، ثم شفع كل تلك الاعتراضات بالحجج المناسبة وقارع الدليل بالدليل، والقول بالقول، حتى يستطيع تبيين صحة الوجه الذي ارتضاه[5].

وبعــد، فهذه ملامح تبين جهود ابن سيده النحوية وتظهر تأثره بآراء أبي علي الفارسي، ويمكن أن تلخــص تلــك الجهود بأنها كانت علمية منطقية تعتمد القياس والتعليل والجمع والنقل والترجيح، وتجمــع معظم ما قيل في أبواب النحو العربي في إطار واحد لتبدو كل المظاهر اللغوية متسقة فيما بينها تلائم هندسة النحو العربي وقوانينه.

□

(1) المصدر نفسه 14/1.
(2) المحكم 16/1.
(3) المصدر نفسه 211/4 و247 و 65/5 و160 و 90/1 و119 و223.
(4) الفنقلة لفظ منحوت من قولهم: فإن قال.
(5) ينظر على سبيل المثال المخصص 170/13.

فهرس المصادر والمراجع

(1)ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي علي بن يوسف 1384 هـ. ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مصر.

(2)ـ ابن الشجري وآراؤه النحوية 1978م، رسالة دكتوراه مخطوطة لمحمود محمد الطناحي، دار العلوم في القاهرة.

(3)ـ خزانة الأدب لعبدالقادر بن عمر البغدادي ـ تحقيق: عبد السلام هارون ـ مصر ط3.

(4)ـ ديوان الأعشى أبو بصير ميمون بن قيس 1927م ـ تحقيق: رودولف جاير، فينا.

(5)ـ ديوان الهذليين 1369 هـ. ـ مصر.

(6)ـ ديوان طرفة بن العبد 1975م ـ شرح الأعلم الشنتمري ـ تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال.

(7)ـ ديوان عنترة بن شداد 1970م ـ تحقيق: محمد سعيد مولوي ـ دمشق.

(8)ـ سر صناعة الإعراب لابن جني 1985م ـ تحقيق: حسن هنداوي ـ دمشق.

(9)ـ فهارس المخصص لعبد السلام هارون 1990م بيروت.

(10)ـ كتاب الشعر لأبي علي الفارسي 1987م ـ تحقيق: حسن هنداوي ـ حلب و1988، تحقيق: محمود محمد الطناجي ـ القاهرة ـ ط 1.

(11)ـ المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده ـ تحقيق: حسين نصار وآخرين، القاهرة.

(12)ـ المخصص لابن سيده دار الكتب العلمية، لبنان.

(13)ـ المخصص لابن سيده، دراسة ودليل: لمحمد الطالبي 1956م تونس.

(14)ـ المدرسة النحوية في مصر وبلاد الشام لسالم مكرم عبد العال 1990 مصر.

(15)ـ المسائل البصريات لأبي علي الفارسي 1985م ـ تحقيق محمد الشاطر ـ مصر.

(16)ـ المسائل الحلبيات لأبي علي الفارسي 1987م ـ تحقيق: حسن هنداوي ـ دمشق ـ ط1.

(17)ـ المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي 1981م ـ تحقيق: إسماعيل أحمد عمايرة ـ الأردن.

(18)ـ المسائل المنثورة لأبي علي الفارسي 1986م ـ تحقيق مصطفى الحدري ـ دمشق ـ ط1.

(19)ـ مصادر التراث العربي ـ لعمر الدقاق 1975 م ـ حلب.

(20)ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام ـ تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله.

(21)ـ المنصف في شرح التصريف لابن جني 1954م ـ تحقيق إبراهيم مصطفى ـ مصر ط 1.

(22)ـ وفيات الأعيان لابن خلكان 1978م ـ تحقيق: إحسان عباس ـ بيروت.

□□□

تبصرة أرباب الألباب

في كيفية النجاة في الحروب من الأسواء

تأليف: مرضي بن علي الطرطوسي

تحقيق: كلود كاهن

عرض: واصف باقي

قليلة هي الكتب العسكرية التي تناولت موضوع الأسلحة ومعداتها في تراثنا العربي، وأغلبها، إن وجدت، لم يعتن الباحثون بنشرها وتحقيقها، ومن الكتب النادرة في هذا المجال كتاب "تبصرة أرباب الألباب"[1] لمرضي بن علي الطرطوسي المتوفى سنة 589هـ والذي ألف للقائد العسكري الإسلامي صلاح الدين الأيوبي. والسلاح، كأداة للدفاع والهجوم، اخترعه الإنسان بشكله البدائي وعمل على تطويره على مر التاريخ الحربي.

فمنذ أن غزا الفرس اليونان سنة (480ق.م) شرعوا باستخدام السهام والرماح والمقاليع والحراب البرونزية والسيوف والدروع، كما استخدم قدماء الإغريق سلاح المنجنيق في عمليات حصار المدن، وذلك باستعمال النار (الحرب الكيميائية الآن)، كما اعتمد الرومان في معاركهم على القسي والفؤوس واخترعوا الدروع التي يلبسونها كاملة في المعركة للحماية من الأسنة والحراب حين احتدام الفرسان في الساح.

وفي القرن الرابع عشر حين تم اكتشاف البارود، الذي اُعتبر ثورة في التسليح آنذاك، استعمل الهولنديون مدفعية الميدان والتي انتقلت بدورها إلى العثمانيين في القرن الخامس عشر وبرز أثرها ضد المماليك حيث كانت المدافع تحشى من فوهة الأنبوبة بالحجارة، وفي القرن السادس عشر عرفت القنابل المحشوة بالمتفجرات. وفي القرن السابع عشر تطور سلاح المدفعية كأول سلاح ناري، وزيدت سرعته وضبطت أعيرته، حيث بلغ مرمى قذيفته (300 ياردة) ليخترق أثقل دروع الفرسان، وفي ذلك الحين كان استخدام هذه القذائف النارية يعتبر جريمة، ويتنافى مع قوانين الحرب

(1) العنوان الكامل للكتاب، كما ورد في " الأعلام" للزركلي 203/7 (ط4) هو : " تبصرة أرباب الأدباء في كيفية النجاة في الحروب من الأسواء، ونشر أعلام الأعلام في العُدد والآلات المعنية على لقاء الأعداء (التحرير).

المتعارف عليها آنذاك.

وبعد ذلك توالت الاختراعات العسكرية لتظهر البندقية القصيرة التي بلغ مرماها (400 ياردة)، وظلت سيدة السلاح طوال القرن الثامن عشر حتى تطورت إلى البندقية التلقائية والرشاش والمسدس، وتطورت أنواع المدفعية إلى هاون وهاوتزر ثقيل في القرن التاسع عشر، حتى تقدم التسليح البحري وظهرت في أواخره الغواصة والطوربيد البري وظهرت الدبابة التي استعملت في الحرب العالمية الأولى. واخترعت القذائف الصاروخية وطائرات الاستكشاف في الحرب العالمية الثانية وجاء عصر القنبلة الذرية، تلاه عصر جديد لتطوير السلاح.

* تراثنا والمعدات الحربية *

بعد هذه المقدمة نعود إلى كتابنا الذي نحن بصدده والذي يؤكد مؤلفه إرهاصات نشوء المعدات الحربية في تراثنا حيث ثبت بالشواهد التاريخية أن المسلمين المجاهدين استخدموا في حروبهم البحرية والبرية القنابل والغازات الخانقة والأسلاك الشائكة والبارود والألغام التي اخترعوها وصنعوها. وحفروا الخنادق وغاصوا في البحار وركبوا متنها بسفنهم. ومعروف أن المسلمين اخترعوا البارود في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي واستخدموه في حروبهم كما أشار ابن خلدون. وهذا يؤكد أن المسلمين سبقوا (شوارتز) وغيره ممن يعزى إليهم الاختراعات في أوروبا، وهذه الأسبقية أكدها المستشرق الإسباني (كوندي) بعد جمعه واستقرائه لبعض الأدلة والنصوص من المصادر العربية..

ومن هنا ندرك إلى أي حد يقف فكر الإنسان إذا علم أن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا من الآلات الحربية ومعدات القتال الأولى في تاريخهم العسكري غير الرمح والنبال واستعمال الكرّ والفر والمفاجآت في حرب عدوهم بغير إنذار أو إعلان أو إخبار... فأصبحوا بفضل هدي الإسلام والتعاليم التي استقوها من سيرة نبيهم صلوات الله عليه أقوى أمة سادت الدنيا، حيث كان صلى الله عليه وسلم يبعث منهم البعوث المؤلفة إلى بلاد اليمن ونجد، لاستصدار ما خلت منه الجزيرة العربية من الخيل والآلات والذخائر الحربية، فتولدت من تلك الظاهرة نواة لنشوء تلك المعدات في أبسط حالاتها، كما سنستعرض أوصافها، فقد كانت مؤدية للغرض المنشود مع بروز الروح المعنوية المتألقة والنزعة الإيمانية المطلقة، وصحبة الجند مع قائدهم بالمشورة والطاعة، حين يستمعون لنداء الله تعالى **"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة"** وينفرون إلى الجهاد وإعلاء كلمة الدين والحق، بصفوف متراصة، وباستعداد تام للهجوم حين تسنح الفرصة للاقتحام معاً، بضغط تلك الجموع على غرار نظام (الفلانكس) الإغريقي، معتمدين على السيوف والحراب ورمي النبل والسهام ولبس الدروع والخوذات لحماية الرأس، وفي بداية عهد المسلمين للقتال كانوا يحاربون راجلين، وحين غنموا اعتمدوا على الخيل، فحاربوا بها في غزواتهم بني قريظة وخيبر، وبعد الانتصارات الإسلامية ازداد عدد الجند وتعددت أساليب قتالهم، وتنوعت أسلحتهم، وتطورت استراتيجيتهم، بفضل توجيهات بطل الأبطال قائدهم الرسول العربي الكريم الذي حمل من بعده اللواء صحابته الكرام رضوان الله عليهم.

وإذا استطلعنا تلك الصفحات من تراثنا عرفنا ماهي أهم المعدات الحربية وأدوات القتال في تاريخنا العربي والإسلامي...؟ وها نحن نتوقف عند ذكرها كما جاءت عند الطرطوسي (- 589 هـ)، معتمدين في شرح بعضها على المعجم العربي الذي يستوعب مادة السلاح وما تصرف إليه من ثروة لغوية تطورت أصولها واستوت في النصوص على نحو من الألفاظ الفنية القديمة (TERM TECHINICAL) حيث أدرك الأوائل أن العربية اشتملت على مواد متخصصة، ومادة السلاح هي واحدة منها بحيث يمكن للباحث أن يجمعها ويصنفها ويعرف بها.

*السيف *

وأولها السيف، الذي يسمى -وحده- بالسلاح آنذاك فالسلاح اسم جامع لآلة الحرب، ومنهم من خص به ما كان من الحديد، ومنهم من خص به السيف وحده دون سواه. وكان للسلاح أهمية كبرى من زمن الجاهلية وكذلك في باقي العصور، بيد أن البيئة الجاهلية ساعدت على كثرة الحروب وخلق المنازعات والمشاحنات وانتشار الخوف والفزع. وقد كانت القبائل حين ذاك **تشن الغارات** على بعضها، فنشأت من جراء ذلك "أيام العرب العديدة"، فأصبحت الأسلحة وعدة الحرب ضرورية للحياة، لذا عُني العرب بها كثيراً، فكان العربي يفخر بسلاحه، فإذا استجاره أحد، أجابه لابساً درعه، متقلداً سيفه، أو حاملاً رمحه. وهكذا كان الإنسان العربي ينام هادئ البال قرير العين، لا يبالي أحداً ما دام سيفه يرقد إلى جانبه. وقد اقترنت بعض صفات السلاح بضروب من الشجاعة، والكناية عن الإقدام والبأس.

ولقد كان للسيوف في ذلك الزمن أهمية كبيرة، وتحتل المرتبة الأولى بين صنوف الأسلحة وعن خطورة تسمية السيف، جاء في المخصص لابن سيده تعريف ابن دريد له بقوله: إن السيف مشتق من **قولهم ساف ماله إذا هلك، فلما كان السيف سبباً للهلاك سمي سيفاً**، وله العديد من الأسماء عند العرب.

*الرمح *

والرمح من السلاح معروف وجمعه أرماح، والكثير رماح، والعرب تجعل الرمح كناية عن الدفع والمنع، وكانوا يستوردونها من الهند إلى الخط على ساحل البحرين، وهي جزيرة تنسب إليها الرماح، فيقال **خطي وخطّية**، حيث ترفأ سفن الرماح إلى هذا الموضع كما يذهب الأصمعي، ويقال للطاعن بالرمح وحامله رامح. وتصنع عصا الرمح من نبات الوشيح أو من المران.

أنواعه:

الخطية -كما أسلفنا ذكرها- **واليزنية** نسبة إلى الملك ذي يزن، والرُدَينية وهي نسبة إلى امرأة يقال لها رُدَينة تباع عندها الرماح، **والسمهرية** نسبة إلى سمهر زوج ردينة، وكانا يقوّمان القنا بخط هجر، كما اشتهرا بسن الرماح، وآخر أنواعه **القعضبية** المنسوب إلى قعضب وهو رجل قشيري كان يقوم بتصنيعها.

صفاته:

يقال رمح عاتر: إذا كان مضطرباً، قال راشد بن شهاب اليشكري: يصف رمحه بأنه لَدن (أي ليّن): يضطرب كله من أعلاه إلى أسفله على أنه صلب، أو أنه من صنف العواسل، وتسمى الرماح بالذوابل ليبوسها واستوائها ودقتها. **القناة الصماء** إذا كانت صلبة مستوية الكعوب، كما يقال للرمح (**مُثقّف**) ويعني المقوّم، إذ كانوا يقومون الرماح بآلة تسمى الثقاف، يقول عمرو بن كلثوم:

إذا عض الثقاف بها اشمأزت تشج قفا المثقف والجبينا

ويوصف أيضاً بأنه مارن، للينه واهتزازه، والمارن: طرف الأنف المرن، ليس بعظم ولا بلحم، ويقال رمح أصم إذا كان صلباً، والمداعس إذا كان مستوى الكعوب، أي ليس الكعب الواحد أغلظ من الآخر وقالوا رمح (حادر): إذا كان غليظاً، ومن الأوصاف التي تطلق عليه الزاعبي: الذي إذا هز اضطرب من أوله إلى آخره، ورمح (رعاش): شديد الاضطراب.

أجزاؤه:

للرمح ثلاثة أجزاء رئيسية هي: **الزجّ والقناة والسنان**. **فالزجّ** هي الحديدة التي تكون في أسفل الرمح، **والقناة**: خشب من نبات الوشيج، وتنقسم إلى السافلة والقسم العلوي (صدر القناة) أو الثعلب، والكعب من الرمح: طرف الأنبوب.

ويقول الطرطوسي: "من أحسن الطعن ما كان بالرمح الأصم القصير، إذا كان سنانه صغيراً. وبنو الأصفر ومن جانسهم من الروم، يصنعون رماحاً من خشب الزان والشوح وما شاكله ويسمونها، "القنطاريات" ليست بالطويلة. ومن جنسها المزاريق والفريجيات والضواري، وأسنتها تكوّن الثلث من طولها، وطولها خمسة أذرع، وإذا سقيت هذه، قتلت أو جرحت حين يصل بها الفارس إلى خصمه".

* الدروع *

الدرع: لبوس من الحديد، ويؤكد الطرطوسي أنها من صنع العجم وقد يصنعونها من الجلود أحياناً وقد تكسى بالديباج، وفي أكثر من موضع في كتابه يسمي الدروع بالجواشن ويرى أن عجينتها (مادتها الأساسية) من الخوذ، لذلك لا تنفذ إليها السهام ولا السنان ولا الحسام.

والدرع تذكّر وتؤنث، وتسمى درعاً سابغاً وسابغة، وتصغيرها دريع، وتدرّعَ بها أو تدرعها وأدرعها: لبسها. وأما المغفر (أو الغفارة) فهو نوع من النسيج (يسمى بالزَّرَد) يلبسه الدَّارع على رأسه يتقي به وقت القتال، ويكون بحجم الرأس تماماً يلبس من ثوب أو غيره وربما كانت درعاً صغيرة.

والمغفر لبسه المسلمون اتباعاً لنبيهم صلى الله عليه وسلم الذي ثبت عنه في حديث لأنس مخرج في الصحيحين أنه دخل مكة وعلى رأسه المِغفر. وأشهر أنواع الدروع، السلوقي نسبة إلى

سلوق وهي أرض باليمن، وتنسب الدروع إلى (تُبّع): واحد من ملوك اليمن أمر بصنعها، ونسبوها أيضاً إلى النبي داود عليه السلام الذي عملها بنفسه.

أسماؤها:

ومن أسماء الدروع: السابغة (أي الواسعة) والدّلاص (اللينة البراقة)، والشكاء (الضيقة)، والجنة (الإخفاء والاستتار) والماذيّة (السهلة اللينة) والموضونة (المنسوجة)، والجارنة (اللينة) والمشك (لها مسامير)، والذائل (طويلة الذيل) وربوض (واسعة).

*الدبابة *

ويقول الطرطوسي في هذا الفصل عند ذكر الدبابات "آلة لنقب الأسوار ومشهور وصفها ووضع هيولاها، فلا حاجة إلى تصويرها إذا كانت معلومة، وقد أحاطت المعرفة بتكوينها.. وكذلك الأبراج التي يزحف بها إلى الحصون. ونتلو ذلك بذكر الستائر (جمع سترة) يضعها الرجال الذين يستعان بهم في جر المنجنيق – ما سنأتي على وصفه– وما شاكله، لئلا يُرْمَوا بحجارة منجنيق يقابله، فيحمل عنهم مضرتها، ويكفيهم سوء إصابتها، وإذا وقع الحجر على السترة يفوتها، ونفضته عنها نفضاً قوياً تلقيه به إلى خلفه...".

ولدى توسعنا في مصادر أخرى وجدنا أن الدبابة هي آلة من الآلات الحربية يستعان بها على هدم الأسوار وتنقيبها، وهي عبارة عن محيط من الفولاذ يسع عدداً من المحاربين داخله، وله محرك للطول والقصر، ويحمل على عربة يجرها عدد من الجياد أو أكثر، وأول من استخدم منها في الإسلام، رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومصدرها من الجَرْش (بشرق الأردن)، ويقول ابن سعد في الطبقات: إنه كان بذلك البلد مصنع لصناعة الدبابات والمجانق، وتعلم فيه صناعتها ابن مسعود وغيلان بن سلمة.

*المنجنيق *

وفي باب ذكر المنجنيقات قال المؤلف: هي مختلفة الأصناف، متباينة التراكيب، فمنها العربي وهو أوثق مصنوعاتها، ومنها التركي وهو أقلها كلفة وأحصرها مؤونة، ومنها الفرنجي، وهو أكثرها معونة على بلوغ الغرض وأبعد للرماية وأشد للنكاية.

وغني عن التعريف أن المنجنيق عموماً –هو ما كان يستعمل لقذف الصخور الهائلة على الأعداء، (ويقال: عنه نشأت فكرة اختراع المدافع بكل أنواعها). وله من نوعه آلة أخرى شبيهة به كانت تستعملها فرقة المجانق، لرمي الحصون (مدافع الهتزر الآن) ذات الحجم الضخم التي استعملتها الجيوش المحاربة إلى وقت قريب حتى عمت الأسلحة النارية.

* القوس *

له من الأهمية ما للبنادق اليوم من الحروب، وقد عرفه المسلمون واستخدموه في حروبهم إبّان نهضتهم العسكرية، والتي نلمس بوادرها وأخبارها مفصلة في كتب السيرة والسنة والتاريخ، ويحدثنا الطرطوسي عن أخبارها إذ يقول: فمنها قسي الزيار وهي أشدها رمياً وأعظمها جرماً، وأنكاها سهماً، تصنع من الخشب، ويحتاج ممارسُها إلى جودة الذكاء ومداومة التجربة والخبرة.

* القنابل *

وتسمى عند المسلمين بالزرافات، تنبعث فيها نار النفط بدخان شديد فتحترق السفن. تدعى بالكرات النارية، وهناك قنابل الحجر وقنابل الزجاج، التي تتخذ من القوارير مما يماثل قنابل اليد، وتكون من زجاج مدور تحشى بالنفط، فيشعلها الضارب، ثم يرمي بها ويكسرها.

وقد استعملت تلك القنابل اليدوية في القتال البري أواسط أيام الدولة العباسية كما جاء في الكامل لابن الأثير، وكان منها القنابل المضيئة، كما استخدم المسلمون (قنابل الانزلاق) وهي تقذف على السفن البحرية، فتتكسر فيهاً وتنفجر بفعل الاصطدام والقنابل على العموم، وهي آلات مفرقعة، لها أشكال كثيرة، بعضها كروي والآخر مستدير والثالث مستطيل، وهي أكثرها شيوعاً واستعمالاً في المعارك القديمة، تحشى بالمواد الشديدة الانفجار، وترمى باليد على الخنادق فتقتل كل من تصيبه شظاياها أو تجرحه جروحاً يصعب شفاؤها. ولم تكن تعرف بهذا الاسم عند المسلمين إذ إن الأصل (خميرة أو خنبرة) وهي كلمة فارسية الأصل استعملها الأتراك للكرات النارية، وحرفوها إلى (القمبرة) واستعملها كتّاب العربية في العصور المتأخرة بلفظ (بنيرة) ثم زادها كتاب العصر تحريفاً فقالوا: قنبلة.

* الغواصات *

غني عن التنبيه أن تاريخ الغواصات في أوروبا يبتدئ من سنة 1630م على يد الهولندي كورنيلوس فان دريل... ولكن يغيب عن البال أن معاوية بن أبي سفيان يعتبر أول مخترع للغواصة في التاريخ الإسلامي. وذلك إبان فتح القسطنطينية في عهده، حيث استعمل المسلمون في ذلك الحين كل وسائل الدفاع من الآلات والفنون الحربية، وكان مما استعملوها منها واخترعوها قبل كل شيء (الغواصة). وحين رأى معاوية مناعة القسطنطينية وحصانتها براً وبحراً، استعمل كل الآلات البرية الساحقة، بيد أنه استعمل للبحر الأساطيل الكاملة بمعدّاتها وتجهيزاتها، ورأى أن شيئاً واحداً ينقصها، وهو سفينة تمخر عباب البحر وتلِج قاعه، غائصة لقلْب سفن الأعداء، رأساً على عقب، وإبادتها وإغراقها، فاخترع الغواصة لتقوم بدورها في العمليات العسكرية البحرية مع السفن والبوارج الحربية، وبذلك تم له النصر بسبب سمكة البحر كما سموها وهي الغواصة.

الغازات السامة

اشتهرت عند المسلمين باسم النار اليونانية، وهي اختراع إسلامي لرجل مسلم بعلبكي اهتدى إليها وأسرَّ بخبرها إلى البيرنظيين... وقد استعملها المسلمون في حروبهم، فجربوا الدخان لعمل الغازات الخانقة والسامة بدخان الكبريت على مهب الريح، حتى يفسد الهواء على عدوهم ويعرقلوا سيره وتقدمه، فضلاً عن رائحة الزرنيخ مع الكلس، الذي يُغشي غباره الأبصار، كما يتصاعد إلى أنف الجندي، فلا يستطيع القتال في ميدان الحرب، فينكبّ العدو، وينقلب على عقبيه وهو يصلى ناراً.

الأسلاك الشائكة

هي شوك من الحديد ذو ثلاث شعب، يلقى حول المعسكر، فكانوا يتخذون منه حديداً مدبّباً مثل المثلث والمربع. إذ كيفما وقع على الأرض برز منه سن مرتفعة، ومنه المسدس ويكون في شوكات قائمة، فإذا داسه جواد أو إنسان عطب، وكان ينشر حول الخنادق لتحصينها، وتارة يضعونه وراء الجيش منعاً للهزيمة إذ يحول بين الجند وبين الفرار.

الاستحكامات العسكرية

كما استعمل المسلمون الطوابي والاستحكامات العسكرية التي تعرف بالمراقب، ذلك أن وظيفة الجندي فيها مراقبة العدو لئلا يطرقهم على غرة، فإذا رأوهم أخطروا مركز القيادة لاتخاذ الحيطة والحذر، والتهيؤ للاقتحام والاشتباك وإحراز الظفر.

ترتيب الجيوش

ويختتم الطرطوسي كتابه بذكر ترتيب الجيوش "فمنها الأصول وقد أجمعوا عليها، والفروع وقد اختلفوا فيها، فالأصول كالفروض الواجبة، والفروع كالنوافل غير اللازبة، والفروض منها: أن يعبأ الخميس قلباً وميمنة وميسرة، والفروع كالجنحة والطلائع والكمناء، يقف الراجل أمام الفارس، ليكون له كالحصن المانع، ويُنصبُ أمام كل راجل منهم طارقة أو ستارة تكف عنه شر من يرمونه بسيف أو رمح أو سهم واقع، وبين كل راجلين رام إما بقوس أو نبال، ليرمي إذا لاحت له الفرصة في الأعداء، وليردوا بسهامهم حملة الحامل عليهم إذا أشرعوا في التوجه إليهم. ولتكون الخيالة والأبطال وقوفاً من ورائهم، والشجعان خلفهم ينتظرون الحملة فإذا هموا بها، فتح لهم باب يحملون منه بانضمام الرجالة إلى بعضها، وعندما تعود الفرسان من حملتها وتنكفئ إلى مراكزها، تعود الرجالة إلى أماكنها على ذلك الكيان وترتص كالبنيان...

• • •

وهكذا نرى عبر هذه الجولة الخاطفة بين طيات التراث وملامحه ومخبآته المنثورة على

صـفحات الكتـب أن لنا تراثاً عسكرياً في الماضي، متعدد الجوانب غني العطاء، عظيم الابتكار.. كانـت لـنا معـامل أسـلحة ومصـانع ذخيرة، عرفت عندهم بالمسلحة (جمع مسالح)، لقد استعمل المسلمون في حروبهم مجموعة من الذخائر الحربية، استوقفت أوروبا في الوصول إلى بعضها، وقد سـلطنا الأضـواء علـى بعـض هذه الذخائر من حيث أشكالها وأنواعها، وشرحنا بعض مسمياتها وأوصـافها، وكانـت المسـالح (أو الجبخانات) كما كانوا يطلقون عليها- لإنتاج الأسلحة وكل ما يحـتاجون إلـيه من المهمات والمستلزمات وأدوات الدفاع والهجوم، فهل كان يمكن لهؤلاء القوم أن يبـتكروا مـثل هـذه المعدات الحربية ويستعملوها ضد أعدائهم إلا أن تكون لهم مراكز عليا وقلاع وحصون ووزارة دفاع...

وأخـيراً، هل رأيتم معنا- أن العربية، كما بدا لنا، في عصورها المتقدمة، استطاعت أن تتوسع فـي الدلالـة، وتنتقل الكلمة من معنى إلى آخر أقرب إلى المصطلح العلمي، هذه اللغة صاغت من المواد العامة مواد جديدة أطلقت على الأدوات، وكان من جملة ذلك المعاجم بكل صنوفها وتفرعاتها وتبويباتها، وقد شملت ألفاظ السلاح شمولاً واسعاً، دل على فهم دقيق للعربية واستيعابها للجديد الذي طـرأ، واستجد خلال العصور المتلاحقة، ومثل هذا يقال في سائر المواد اللغوية التي تنصرف إلى الموضوعات المتخصصة العديدة، وما أكثرها في حياتنا بين الماضي والحاضر.

□□□

نظرات في كتاب سيبويه

د. ماهر عباس جلال[1]

***لعل** أول كتاب جامع لمسائل النحو وصل إلينا هو كتاب سيبويه. وقد شرّق هذا الكتاب وغرّب، وصار محط أنظار علماء العربية وطلابها إلى وقتنا هذا، يتبارون إلى دراسته وفهمه وإقرائه وشرحه، حتى كان يعد مفخرة لطالب العربية أن يستظهر كتاب سيبويه.*

وهذا الكتاب لم يصل إلينا عن طريق سيبويه نفسه، وإنما عن طريق تلميذه الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة(1)، حيث كان سيبويه يعرض عليه مسائل الكتاب. ويقول الأخفش: "ما وضع سيبويه مسألة إلا عرضها عليّ، وكان أعلم مني بالكتاب، وأنا اليوم أعلم به منه"(2).

وقد أخذ الطلاب والعلماء يقرؤونه عليه بعد موت سيبويه، وصار كل نحوي يستنسخ لنفسه نسخة من الكتاب، فتعددت نسخه، وربما أضاف بعض النحاة السابقين -ومنهم الأخفش نفسه- تعليقاً عليه أو شرحاً له، ومع مرور الزمن ألصق النساخ هذه الشروح والتعليقات بكلام سيبويه نفسه، حتى صار من الصعب فصله عنها.

وقد أشار إلى ذلك قديماً السيوطي فقال: "... كما ألحقت حواش من كلام الأخفش وغيره في متن كتاب سيبويه"(3).

ومما يدل على تعدد نسخ الكتاب وكثرتها ما أشارت إليه بعض شروح الكتاب من النسخ الكثيرة التي اعتمدت عليها عند شرحها له. ومن أشهر هذه الشروح التي عُنيت بجمع نسخ الكتاب المختلفة، والتنبيه على الفروق بينها، وتحقيق نصه -شرح ابن خروف(4)، وقد سماه "تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب"(5). وأهم هذه النسخ التي اعتمد عليها:

1-النسخ الشرقية، لعلماء من الشرق لم يُسَمّهم(6).

2-النسخ الرباحية(7)، نسبة إلى محمد بن يحيى الرباحي(8).

3-نسخة الجرمي(9).

4-نسخة المبرد(10).

---

(1) باحث مصري يدرس في جامعة العين بالامارات العربية.

5-نسخة أبي بكر بن السراج(11).

6-نسخة ثعلب(12).

7-نسخة أبي إسحاق الزجاج(13).

8-نسخة القاضي إسماعيل(14).

9-نسخة أبي جعفر النحاس(15).

10-نسخة أبي علي القالي(16).

11-نسخة أبي سعيد السيرافي(17).

12-نسخة أبي القاسم بن ولاد(18).

13-نسخة أبي بكر الزُبيدي(19).

14-نسخة أبي بكر بن طاهر(20)، ويشير إليها بنسخة الأستاذ(21).

15-نسخ أخرى لم يسم أصحابها، فيقول: "وفي بعض النسخ..."(22)، و "وقع في نسخة..."(23).

وهذه النسخ الكثيرة إن دلت على شيء فإنما تدل على صعوبة المهمة التي ستقع على عاتق مَن يتصدى لتحقيق الكتاب، وخاصة أن كثيراً من الحواشي والتعليقات ألصقت بنص سيبويه نفسه، وربما أشار بعض النحاة إلى ما زادوه بأنفسهم على الكتاب. ويؤكد هذه المقولة ويؤيّدها ما ذكره ابن خروف في شرحه باب (الحروف التي تنزّل بمنزلة الأمر والنهي...)، فبعد كلامه على شاهد سيبويه(24)، وهو قوله تعالى: ﴿قل إنّ الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم(25)﴾، وضّح أن المبرد زاد آية في الكتاب معترفاً بوضعه إياها فقال: "ووقع في الكتاب متصلاً بقوله تعالى: ﴿فإنه ملاقيكم﴾: ومثل ذلك قوله:﴿إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات(26)﴾ الآية. ووقع في الشرقية: قال أبو العباس: أنا وضعتها في الكتاب. قلت(27): وليس فيها معنى زائد على ما تقدم"(28). وما تزال هذه الآية مثبتة في متن الكتاب، في طبعة بولاق(29)، والطبعة التي حققها الأستاذ عبد السلام هارون- رحمه الله(30).

وعلى الرغم من الجهد المشكور الذي بذله الأستاذ عبد السلام هارون -رحمه الله- في جمع ما تيسر له من نسخ الكتاب، وتدقيقها، وفصل ما ليس من كلام سيبويه عن متن الكتاب(31) وتلافي الأخطاء الموجودة في طبعة بولاق- فلم يسلم تحقيقه من بعض أوجه القصور، لقلة النسخ التي اعتمد عليها في تحقيقه للكتاب تارة(32)، ولعدم توفيقه في اختيار الرواية الأنسب تارة، أولعدم دقته في تمييز كلام سيبويه عن غيره تارة أخرى.

وسأعرض في هذه الصفحات بعضاً من أوجه القصور في طبعتي الكتاب، أعني طبعة بولاق والطبعة التي صدرت بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، طلباً للأمانة العلمية، وإكمالاً لجهود

السابقين في خدمة الكتاب والتراث النحوي واللغوي بصفة عامة.

أولاً: الاضطراب في تحقيق نص الكتاب

ومن أمثلته:

■ المثال الأول:

ورد في باب (المؤنث الذي يقع على المؤنث والمذكر وأصله التأنيث):

"وتقول: ثلاث أفراس إذا أردت المذكر؛ لأن الفرس قد ألزموه التأنيث، وصار في كلامهم للمؤنث أكثر منه للمذكر"(33).

العبارة السابقة تبدو متناقضة؛ لأن العدد (ثلاثة) يخالف المعدود، فوجب أن يؤنث في مثال: ثلاث أفراس، إذا أريد بالفرس المذكر، أو أن يكون صواب العبارة: "وتقول: ثلاث أفراس، إذا أردت المؤنث". وقد وردت العبارة هكذا في تنقيح الألباب(34).

■ المثال الثاني:

وأحياناً يرجع اضطراب تحقيق الكتاب إلى عدم التوفيق في الترجيح بين الروايات، واختيار الرواية الأنسب للسياق، ومثال ذلك:

تحدث سيبويه عن مجيء (إنْ) بمعنى (ما)، ثم قال: "وتصرف الكلام إلى الابتداء كما صرفتها (ما) إلى الابتداء في قولك: إنما، وذلك قولك: ما إنْ زيدٌ ذاهب"(35).

هذا النص مثبت في طبعة بولاق، كما أثبته الأستاذ عبد السلام هارون في متن الكتاب أيضاً. ثم أشار في الحاشية(36) إلى أنه أثبت ما في طبعة (ديرنبورغ) مرتئياً أنه الوجه. وذكر أنه وردت رواية أخرى في نسختين رباحيتين نصها: "وتصرف ما إلى الابتداء". ويبدو أن الوجه ما في النسختين الرباحيتين لا ما في طبعة (ديرنبورغ)؛ لأن سيبويه أراد أن يقول: إن كلاً من (ما) و (إنْ) تكف الأخرى عن العمل إذا جاءت بعدها، وبذا ينصرف الكلام إلى الابتداء. وهذا هو ما أشار إليه ابن خروف في شرحه لهذا النص، فقال:

"قوله: وتصرف (ما) إلى الابتداء كما صرفتها (ما) إلى الابتداء، يريد أنّ (إنْ) إذا دخلت على (ما) النافية منعتها من العمل، و (ما) إذا دخلت على (إنْ) النافية منعتها من العمل أيضاً"(37).

وثمة أمر آخر في نص سيبويه السابق ينبغي التنبيه عليه، وهو أن العبارة: "في قولك إنّما" مقحمة على نص الكتاب؛ لأن الضمير في (صرفتها) عائد على (إنْ) المخففة وليس على (إنّ) المشددة، وهذا ما نبه عليه ابن خروف فقال: "قول المفسر: إنه إنما يعني في قوله: إنّما زيد أخوك- فاسد؛ لأن الضمير في (صرفتَها) راجع إلى (إنْ) المذكورة"(38).

■ المثال الثالث:

وأحياناً يرجع اضطراب التحقيق إلى عدم استخدام طريقة انطباق ترجمة الباب على ما تحته

من الأمثلة، ومن ثم ترد أمثلة تحت الباب لا تتفق وترجمته.

ومــن ذلك أن سيبويه خصص باباً لاسم الجمع، ترجم له بباب (ما هو اسم يقع على الجميع لم يُكَسَّـر عليه واحد)، ذكر فيه أمثلة لاسم الجمع، ورد من بينها: أخ وإخوة. ومعلوم أن (إخوة) بزنة: فِعْلة، وهي من جموع التكسير وليست اسم جمع، والصواب: أُخوة.

قــال ابــن خــروف: "وقولــه: ومثل ذلك أخ وإخوة(39). قد تقدم أن (فِعْلة) مما يكسر عليه للقلــة(40)، ووقــع هــنا بكسر الهمزة والصواب الضم (أُخوة). وذكر في ما كُسّر عليه للواحد من التحقير(41): غِلْمة، وفِتْية، وإِخوة، ووِلْدة"(42).

ثانياً: خلو الطبعتين من بعض الشواهد المثبتة في نسخ أخرى للكتاب.

ومن أمثلته:

■ المثال الأول:

فــي باب (الحروف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي...) تناول ابن خروف ما حكاه سيبويه عن الخلــيل مــن مــنعه الجزاء في قوله: آتي الأميرَ لا يقطعُ اللصّ(43)، حيث قال: "ووقع بعد قوله: البتة(44) قال الشاعر(45):

"لطالما حَلأْتُماها لا تَرِدْ"

فــلا ترد -ليس بمجزوم ولكن الشعر مقيد، ومعناه: لئلا تَرِد، كما أن معنى لا يقطعُ اللصّ: لئلا يقطع اللصّ. هذا الكلام ثابت في النسخ الشرقية"(46).

والــنص كــاملاً فــي الطبعتين: "وسألته عن: آتي الأميرَ لا يقطعُ اللصّ، فقال: الجزاء ها هنا خطــأ، لا يكون الجزاء أبداً حتى يكون الكلام الأول غير واجب، إلا أن يضطر شاعر. ولا نعلم هذا جاء في شعر البتة"(47). ولم يثبت البيت هنا ولا ما بعده في الطبعتين، كما أن الأعلم لم يذكر البيت كذلك في شرحه لشواهد الكتاب(48).

■ المثال الثاني:

وفــي بــاب (أو فــي غير الاستفهام) قال ابن خروف: "ووقع في الشرقية بعد قوله: "بما عَزّ وهان(49): قال ابن أحمر(50):

ألا فالبَثـا شـهرين أو نصفَ ثالثٍ ... إلـى ذاك مـا قـد غيَّبَتْنـي غِـيابُها

يريد: البثا شهرين أو شهرين ونصف ثالث إلى هنا. فأوهنا بمنزلة الواو"(51).

ولا يوجد البيت ولا ما بعده في طبعتي الكتاب أيضاً(52)، كما لم يذكره الأعلم(53).

ثالثاً: إقحام بعض الحواشي والتعليقات على نص الكتاب.

وقــد نتج هذا عن قلة النسخ التي اعتمدت عليها الطبعتان أحياناً، وأحياناً أخرى كان نتيجة عدم

إنعام النظر في النص، وعدم التدقيق في تمييز كلام سيبويه من غيره من التعليقات والحواشي.

ومن أمثلته:

■ **المثال الأول:**

في باب (ما هذه الحروف فيه فاءات) ورد هذا النص في الطبعتين:

"وقالوا: أبى يأبى، فشبهوه بيقرأ. وفي (يأبى) وجه آخر: أن يكون فيه مثل: حَسِب يحسِب، فُتِحا كما كُسِرا.

وقالوا: جَبَى يَجْبَى، وقَلَى يَقْلَى، فشبهوا هذا بقرأ يقرأ ونحوه، وأتبعوه الأول كما قالوا: وعَدُه، يريدون: وعَدْتُه، أتبعوا الأول... لأن الفاء همزة، وكما قالوا: مُضَجِعٌ. ولا نعلم إلا هذا الحرف. وأما غير هذا فجاء على القياس مثل: عَمَرَ يعْمُر ويعْمِر، ويهْرُب، ويحْزُر، وقالوا: عضَضْتَ تعَضّ.

فإنما يحتج بوعَدُه، يريدون: وعدتُه، فأتبعوه الأول كقولهم: أبى يأبى ففتحوا ما بعد الهمزة للهمزة وهي ساكنة. وأما جَبَى يَجْبَى، وقَلَى يقْلَى، فغير معروفين إلا من وُجَيْه ضعيف، فلذلك أمسك عن الاحتجاج لهما، وكذلك عضضت تعض غير معروف"(54).

وإذا تأملنا قوله: "فإنما يحتج بوعده" إلى نهاية النص، فسنجد أنه أشبه بتفسير لما سبقه، وتعقيب على الأمثلة التي ضربها سيبويه من حيث الشهرة وعدمها، ومن حيث صحة الوجه وضعفه، وإلا كان الكلام مكرراً. ويؤكد هذا ما ورد في نهاية النص من قوله: "فلذلك أمسك عن الاحتجاج لهما" يقصد المفسر بالذي أمسك هو سيبويه. وقد غفلت الطبعتان عن هذه الزيادة وألحقتاها بمتن الكتاب، على الرغم من أنها وردت في نسخة للمبرد وأخرى لابن السراج. قال ابن خروف:

"ومن قوله: وإنما يحتج بوَعدُه- إلى آخر الباب، أصل في الشرقية، وثبت لابن السراج حاشية، وقال: وهو تفسير عند المبرد إلى آخر الباب، وهو أشبه؛ لأنه كلام مكرر"(55).

■ **المثال الثاني:**

وفي باب (ما تكون فيه الأسماء التي يجازى بها بمنزلة الذي) ورد في متن الكتاب بالطبعتين النص التالي:

"وليس هذا بقوي في الكلام كقوة أنْ لا يقولُ؛ لأن (لا) عوض من ذهاب العلامة. ألا ترى أنهم لا يكادون يتكلمون به بغير الهاء، فيقولون: قد علمتُ أنْ عبدُ الله منطلقٌ"(56).

وهذا النص من تفسيرات النحاة لا من كلام سيبويه، وقد نبه عليه ابن خروف -رحمه الله- فقال: "قول المفسر: وليس بقوي- إلى آخر الباب، ليس من كلام سيبويه"(57).

■ **المثال الثالث:**

كما نبه ابن خروف على زيادة أخرى وردت في باب (إرادة اللفظ بالحرف الواحد) فقال: "وقوله: ومَن خالفه رد الحرف الذي يليه- ليس من كلام سيبويه"(58). وقد ورد النص في متن

الكتاب بالطبعتين، دون إشارة إلى زيادته(59).

■ **المثال الرابع:**

وفي باب (الحروف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي...) وردت الآية القرآنية:

﴿إن الذيـــن فتـــنوا المؤمنين والمؤمنات"(60) في متن الكتاب بالطبعتين(61)، وهي في الحقيقة من وضع المبرد وليست من أصل الكتاب لسيبويه، قال ابن خروف:

"ووقـــع فـــي الكتاب متصلاً بقوله تعالى: ﴿فإنه ملاقيكم﴾(62): ومثل ذلك قوله: ﴿إنّ الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات﴾ الآية. ووقع في الشرقية: قال أبو العباس: أنا وضعتها في الكتاب. قلت(63): ليس فيها معنى زائد على ما تقدم"(64).

وهـــنا أمـــر لا بـــد مـــن إثباته وبيانه، وهو أن هذه الأمثلة المذكورة لا تقدح في الجهد الشاق المضـــني الذي بذله الأستاذ عبد السلام هارون في تحقيق الكتاب، وهي لا تعدو أن تكون بعضاً من هفواتـــه-رحمـــه الله، فقد نبه في مواضع كثيرة بحاشية الكتاب على زيادات أقحمت على الكتاب في بعـــض نســـخه المخطوطة، وقام هو بفصلها عن متن الكتاب وأثبتها في حاشيته، ناسباً بعضها إلى أصـــحابها(65). لكـــن كتاباً مثل كتاب سيبويه لا يمكن أن يضطلع بتحقيقه فرد واحد مهما أوتي من عزم وتجربة وحنكة، فقد تنوء بتحقيقه عصبة من أولي العزم من المحققين.

رابعاً: قصور في نسبة أبيات الكتاب

لا نعـــدم حين نطالع كتاب سيبويه أن نجد قصوراً في نسبة بعض أبياته الشعرية. ويتجلى هذا القصور في أمرين اثنين:

__الأمر الأول__: نسبة بعض الأبيات إلى غير قائليها. ومن أمثلته:

1-ورُبَّ وَجْهٍ من حِراءٍ مُنْحَنِ

فهـــذا بيـــت من مثلث الرجز، استشهد به سيبويه على صرف (حراء) حملاً على إرادة المكان. والبيت نسبه الأستاذ عبد السلام هارون للعجاج(66)، وهو ليس في ديوانه. والصواب أنه لرؤبة من أرجوزة له مطلعها(67):

يا أيها الكاسرُ عينَ الأغضنِ

والقائلُ الأقوالَ ما لم يَلْقَني

وبيت الكتاب قبله قول رؤبة(68):

بمحبس الهدى وبيتِ المُسْدَنِ

2-ظَهْراهما مثلُ ظهورِ التُرسَيْنْ

ورد البيـــت منسوباً إلى هميان بن قحافة في الطبعتين(69)، وكذا نسبه الأعلم الشنتمري(70).

والمشهور نسبته إلى خطام المجاشعي(71).

الأمر الثاني: إغفال نسبة بعض أبيات الكتاب الشعرية.

ومن أمثلته:

1-فقال امكثي حتى يَسارِ لعلنا نَحُجُّ معاً قالت أعاماً وقابِلَه

أنشده سيبويه شاهداً على مجيء (يسار) معدولاً عن الميسرة، ولم ينسب البيت في الطبعتين(72).

والبيت لحميد بن ثور، وهو في ديوانه برواية: (فقلت امكثي)(73).

2-نبا الخَزُّ عن رَوحٍ وأنكر جِلْدَه وعَجَّتْ عجيجاً من جُذامَ المطارِفُ

أنشده سيبويه شاهداً على منع صرف (جذام) على معنى القبيلة ولم ينسب في الطبعتين(74). وهو لأم جعفر حميدة بنت النعمان بن بشير، وهو أحد بيتين قالتهما في هجو زوجها رَوح بن زنباع بعد أن كرهته لكبر سنه، فطلقها بسببهما(75).

قال الأعلم في شرحه للبيت: "وصف تمكن رَوح بن زنباع الجذامي عند السلطان ولباسه الخز، وذكر أنه لم يكن من أهله، فهو ينبو عن جلده وينكره. والمطارف: جمع مطرف، وهو ثوب مُعلَّم الطَّرف"(76).

وبعد، فهذا غيض من فيض، فالطبعتان فيهما قصور في كثير من المواضع، ومع ذلك تلقّاهما الباحثون بالرضا والقبول الحسن، ولا نعلم كتاباً يبلغ أهمية كبيرة في المكتبة النحوية ككتاب سيبويه؛ فمن ثَمّ ما أشد حاجتنا اليوم إلى العناية به، وتخليص متنه مما علق به -سهواً أو عمداً- من زيادات وتعليقات ليست منه! لعلها كانت وراء اختلاف العلماء في النقل عن سيبويه وتحديد مذهبه في المسائل النحوية، بل نسبة آراء نحوية إليه لم يقل بها الرجل، فهي لنحوي أو لآخر ممن علّقوا على الكتاب أو شرحوه.

وإذا كان الأستاذ عبد السلام هارون -رحمه الله- قد بذل جهداً مشكوراً في تحقيق الكتاب وإخراجه للمكتبة العربية، فلا يزال الكتاب بحاجة إلى تحقيق جديد أكثر دقة، يجمع ما يستطيع من نسخ الكتاب وشروحه، ويلتزم منهجاً علمياً في الترجيح بين الروايات، وفي تحقيق نصوص الكتاب وشواهده، ويفصل الحواشي والتعليقات عن المتن، ويحاول -جاهداً- نسبتها إلى أصحابها، ويفسر ما غمض من عبارات الكتاب. إلى غير ذلك من الأهداف المتوخاة في تحقيق هذا الكتاب العمدة في الدراسات النحوية واللغوية.

ولا يخفى على كل ذي نظر أو مسكة من عقل وروية- أن هذا العبء لا يمكن أن ينهض به فرد واحد مهما وهبه الله من رجاحة عقل، ونفاذ بصيرة، وقوة عزيمة، وفضل وقت، وطول صبر، فالأستاذ عبد السلام هارون أوتي قدراً كبيراً مما ذكرتُه آنفاً، ولم يسلم تحقيقه من القصور، على الرغم من جلالة قدره وطول باعه في ميدان التحقيق، تشهد بذلك تصانيفه التي أتحف بها المكتبة العربية.

وكـان شـيخنا الدكتور/ محمود محمد الطناحي –رحمه الله– كثير الثناء عليه، ويعده من جلة المحققيـن، وأئمـة المدققين. إذن فلا سبيل إلى تحقيقه تحقيقاً علمياً رائداً إلا بإسناده إلى لجنة علمية سـبرت أغوار المكتبة النحوية، وأوقفت حياتها على خدمة التراث اللغوي، ونذرت لله أن ترفع لواء العربية فوق ربى الدنيا بإخلاص ويقين.

وتشـتد الحاجة اليوم –قبل البدء في هذه المهمة الجليلة– إلى توضيح أوجه القصور والأخطاء التـي اشتملت عليها طبعتا الكتاب أولاً، لنسير في طريق نهجة، وبخطى واثقة نحو الهدف المنشود. وهـذا ما أعكف عليه لأكمل رحلتي في عوالم كتاب سيبويه راجياً أن تحقق هذه الرحلة نفعاً، وتَرْتِق فتقاً، وتسد خللاً، وتلبي مطلباً إن شاء الله.

❐

■ الهوامش

(1) نـزهة الألـباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنـباري؛ القاهرة، 1294هـ= 1876م، ص 184.

(2) المرجع السابق ص 184.

(3) الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، تحقيق د. عبد الإله نبهان وآخرين، مطبوعات مجمع اللغة العربـية بدمشق، دمشق، 1407هـ= 1987م، جـ4، ص 57.

(4) هو أبو الحسن علي بن محمد الحضرمي الإشبيلي، إمام في النحو والعربية، وكان من أوائل الداعين إلـى الاستشـهاد بالحديث النبوي الشريف في مسـائل الـنحو واللغـة. اشتهر بعنايته بكتاب سيبويه وشرحه وإقرائه، صنف شرحه المذكور علـيه، كما صنف شرحاً لجمل الزجاجي وغير ذلك من المصنفات المتنوعة. توفي –على أرجح الأقوال– سنة 609هـ.

فـي ترجمته: ابن الأبار؛ التكملة لكتاب الصلة، مدريد روخس، 1886م جـ2، ص 676، وعبد الباقـي بـن عبد المجيد اليماني: إشارة التعيين وتـراجم النحاة واللغويين، تحقيق د. عبد المجيد ديـاب، السـعودية، طـبعة أولى، 1406هـ= 1986م ص 228، وابـن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق د. إحسـان عباس، دار الثقافة، بيروت، السفر الخامس، القسم الأول، ص 319.

والسيوطي: بغية الوعاة مطبعة السعادة، القاهرة، طـبعة أولـى، 1326هـ ص 354؛ الوافي بالوفـيات للصـفدي، فرانـز شتاينر، فيسبادن، 1404هـ= 1983، جـ22، ص 90؛ إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي، تحقيق محمد أبو الفضـل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1973م، جـ4، ص 186.

(5) الكـتاب قـيد الطبع بتحقيقنا، مع دراسة للمؤلف وكتابه.

(6) تنقيح الألباب، ابن خروف: ص3، 35، 57، 75، 115، 276.

(7) المـرجع السابق ص 3، 47، 75، 213، 226، 275، 277.

(8) هـو أبـو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي، أصـله من جيان. برع في علم العربية وتلمـذ لأبـي جعفـر بـن النحاس وابن ولاد وغـيرهما. اشتهر بعنايته بكتاب سيبويه. توفي سـنة 358هـ. انظر في ترجمته: السيوطي: بغية الوعاة، جـ1، ص 262، والضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دوخس، مدريد، 1884م، ص 134.

والقفطي: إنباه الرواة، جـ3، ص 229.

(9) تنقـيح الألـباب، ابن خروف: ص 275، 276، 285.

(10) المرجع السابق ص 141، 213، 284.

(11)المرجع السابق ص 175، 206، 212، 214.
(12) المرجع السابق ص 285، 289، 290، 291.
(13) المرجع السابق ص 82، 294.
(14) المرجع السابق ص 275، 298.
والقاضي إسماعيل هو أبو إسحاق إسماعيل بن إسماعيل، عرف بإمامته في العربية والفقه المالكي. تولى القضاء ببغداد، وبها توفي سنة 282هـ. انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931م، حـ6، ص 284، والسيوطي: بغية الوعاة، ص 193، وياقوت الحموي: معجم الأدباء، دار المأمون، 1963، حـ6، ص 129.
(15) تنقيح الألباب، ابن خروف، ص 2، 146.
(16) المرجع السابق ص 285.
(17) المرجع السابق ص 68.
(18) المرجع السابق ص 145، 146، 275.
(19) المرجع السابق ص 275.
(20)هو أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر الأنصاري المعروف بالخِدَب، ومعناه: الشيخ أو العظيم. أحد أعلام النحاة بالمغرب والأندلس. اشتهر بتفوقه في فهم كتاب سيبويه، وله تعاليق عليه سماها الطرز. توفي ببجاية سنة 580هـ، على أصح الأقوال. انظر ترجمته في: ابن الأبّار: التكملة، نشر السيد عزت العطار الحسيني، حـ ، ص 532، وابن عبد الملك: الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الثاني، ص 648، والقفطي: إنباه الرواة، حـ4، ص 188.
(21) تنقيح الألباب، ابن خروف: ص 42، 203، 242.
(22) المرجع السابق، ص 3، 63، 96، 199، 230.
(23) المرجع السابق، ص 213، 261، 264.
(24) الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الخانجي، القاهرة، طبعة ثانية 1977-1983، حـ3، ص 103.
(25)الجمعة/ 8.
(26)البروج/ 10.
(27)أي: تنقيح الألباب
(28) تنقيح الألباب، ص 19.
(29) الكتاب لسيبويه، حـ1، ص 453.
(30)المرجع السابق، حـ3، ص 103.
(31)انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، حـ3/ 110 هـ3، 157 هـ3، 170هـ5، حـ4/ 23 هـ1، 144 هـ2.
(32)راجع مقدمة تحقيقه للكتاب، الجزء الأول.
(33) الكتاب لسيبويه، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون 563/3، وبولاق 174/2.
(34) تنقيح الألباب، ص 181.
(35) الكتاب لسيبويه، 153/3 (هارون)، 475/1 (بولاق).
(36)انظر: المرجع السابق 153/3هـ1 (هارون).
(37) تنقيح الألباب، ص 35.
(38)المرجع السابق، ص 35.
(39) الكتاب لسيبويه، 625/3 (هارون)، ونصه فيه: "ومثل ذلك في كلامهم: أخٌ وإخوة".
(40)انظر: المرجع السابق 568/3.
(41)انظر: المرجع السابق 140/2 (بولاق)، 490/3 (هارون).
(42) تنقيح الألباب، ص 203.
(43) الكتاب لسيبويه، 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاق).
(44)المرجع السابق 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاق).
(45)هذا صدر بيت من بحر الرجز، وعجزه: فخلِّياها والسِّجالَ تبترِدْ.
انظر: الفراء: معاني القرآن، حـ2، ص 284.
(46) تنقيح الألباب، ص 18.
(47) الكتاب لسيبويه، 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاق).
(48)الأعلم الشنتمري: شرح أبيات الكتاب 453/1 (بهامش طبعة بولاق).
(49) الكتاب لسيبويه 185/3 (هارون)، 489/1 (بولاق).
(50)البيت من بحر الطويل. ويروى عجزه: إلى

ذاكما ما غيبتني غيابياً

انظر في تخريجه: ابن الأنباري: الإنصاف، ص 483، وابن جني: الخصائص 460/2، والمحتسب 227/2.

(51) تنقيح الألباب، ص 49.

(52)انظر الكتاب لسيبويه، 185/3 (هارون)، 1/ 489 (بولاق).

(53)انظر: الأعلم: شرح أبيات الكتاب 489/1 (بهامش طبعة بولاق).

(54) الكتاب لسيبويه، 254/2 (بولاق)، 105/4- 106 (هارون).

(55) تنقيح الألباب، ص 234.

(56) الكتاب لسيبويه، 441/1 (بولاق)، 74/3 (هارون).

(57) تنقيح الألباب، ص 1.

(58)المرجع السابق، ص 111.

(59)انظر: الكتاب لسيبويه، 64/2 (بولاق)، 326/3 (هارون).

(60)البروج/ 10.

(61) الكتاب لسيبويه، 453/1 (بولاق)، 103/3 (هارون).

(62) الجمعة/8.

(63)أي: ابن خروف.

(64) تنقيح الألباب، ص 19.

(65)انظر على سبيل المثال، الكتاب لسيبويه، (هارون) 110/3هـ3، 157هـ3، 170 هـ5، 23/4 هـ1، 144 هـ2.

(66)انظر: المرجع السابق، 245/3.

(67)انظر الأرجوزة في: رؤبة، ديوانه ص 160- 163 (ضمن مجموع أشعار العرب).

(68)رؤبة: ديوانه، ص 163.

(69)انظر: الكتاب لسيبويه، 202/2 (بولاق)، 622/3 (هارون).

(70) انظر: الأعلم، شرح أبيات الكتاب 202/2 (بهامش طبعة بولاق).

(71)انظر: شرح شواهد شروح الألفية بها من خزانة الأدب، 89/4 وخزانة الأدب، 374/3.طبعة بولاق.

(72)البيت من بحر الطويل.

(73)حميد بن ثور: ديوان صنعة عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ= 1951 م، ص 117.

(74)انظر: الكتاب لسيبويه، 25/2 (بولاق)، 248/3 (هارون). ولم ينسبه الأعلم كذلك في شرحه أبيات الكتاب 25/2-26.

(75)يروى البيت: بكى الخز عن روح، ويروى أيضاً: بكى الخز من رَوح. انظر في تخريجه: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق أ. ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، 1948، ص 345، والزجاجي، الجمل، تحقيق علي توفيق الحمد، الرسالة، بيروت، ط(4)، 1408هـ= 1988م، ص 225، ابن السيد البطليوسي، الاقتضاب، تحقيق مصطفى السقا وآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، ق2، ص 26، ق3، ص 50، ابن سيده المخصص، بولاق، القاهرة، 1321هـ، 40/17.

(76)الأعلم الشنتمري: شرح أبيات الكتاب، 26/2.

•••

مراجع البحث:

•ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، نشر السيد عزت العطار الحسيني، الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، 1375هـ = 1956م.

•الأعلم الشنتمري: شرح أبيات الكتاب، بهامش كتاب سيبويه، بولاق، القاهرة 1316هـ- 1317هـ.

•الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف، نشر محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1982م.

•الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، القاهرة، 1294هـ= 1876م.

•البغدادي، عبد القادر: خزانة، بولاق، القاهرة، 1299هـ.

•ابن جني: الخصائص، تحقيق/ محمد علي النجار،

دار الكتب المصرية، القاهرة ط2، 1371هـ= 1952م.

• ابن جني: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق/ علي النجدي ناصف وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1386هـ- 1389هـ= 1966-1969م.

• ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق/ أ. ليفي بروفنسال، دار المعارف القاهرة، 1948م.

• حميد بن ثور: ديوانه، صنعة عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ= 1951م.

• الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، مصر، 1931م.

• رؤبة بن العجاج: ديوانه، مجموع أشعار العرب، نشر وليم بن آلورد البروسي، ليبسك، 1903م، الجزء الثاني.

• الزجاجي: الجمل، تحقيق/ علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت ط4، 1408هـ= 1988م.

• سيبويه: الكتاب، بولاق، القاهرة، 1316-1317هـ.

طبعة أخرى: تحقيق/ عبد السلام هارون، الخانجي، القاهرة، ط2، 1977-1983م.

• ابن السيد البطليوسي: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق/ مصطفى السقا ود. حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983م.

• ابن سيده: المخصص، بولاق، القاهرة، 1321هـ.

• السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق/ د. عبد الإله نبهان وآخرين، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1407هـ= 1987م.

السيوطي، جلال الدين بغية الوعاة، مطبعة السعادة، مصر 1351هـ

• السيوطي، جلال الدين: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق/ د. عبد العال سالم، دار البحوث العلمية، الكويت، ط(1)، 1400هـ= 1980م.

وطبعة أخرى: مطبعة السعادة، مصر، 1327هـ.

• ابن الشجري: الأمالي الشجرية، حيدر آباد، الهند، 1349هـ.

• الصفدي، صلاح الدين: الوافي بالوفيات، نشر بعناية رمزي بعلبكي، فرانز شتاينر، فيسبادن، 1404 هـ= 1983م، ج 22.

• الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، مطبعة روخس، مدريد، 1884م.

• عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني: إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين، تحقيق/ د. عبد المجيد دياب، شركة الطباعة العربية السعودية، ط(1)، 1406هـ= 1986م.

• ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق/ د. محمد بن شريفه ود. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت. السفر الأول والخامس.

• العيني، بدر الدين: شرح شواهد شروح الألفية، بهامش خزانة الأدب بولاق، القاهرة، 1299هـ.

• الفراء، أبو زكريا: معاني القرآن، تحقيق/ أحمد يوسف نجاتي وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1965-1972م.

• القفطي، جمال الدين: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق/ محمد أبو الفضل ابراهيم دار الكتب المصرية، القاهرة، 1973م.

• ياقوت الحموي؛ معجم الأدباء، دار المأمون، 1963م.

• ابن يعيش، موفق الدين؛ شرح المفصل، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.

أخبار التراث

اجتماع الفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف

منذ عدة أشهر عقد في مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية اجتماع الفرع الإقليمي للمجلس الدولي للأرشيف، الذي يعمل بالتعاون مع جامعة الدول العربية والمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة على الحفاظ على التراث العربي المتمثل في الوثائق، وعلى نشر الوعي الوثائقي في الدول العربية، وتعزيز التعاون بين الجهات المعنية بهذا الموضوع.

يقع مقر الفرع الإقليمي في جمهورية مصر العربية، ويقوم بمهام عديدة، منها:

- إقامة العلاقات بين المختصين بحفظ الوثائق في البلاد العربية.
- إقامة العلاقات بين جميع المؤسسات والهيئات والمنظمات المعنية بحفظ الوثائق وتنظيمها وإدارتها.
- دعم التدابير المتخذة لصيانة الوثائق وحمايتها، والنهوض بوسائل حفظها.
- تيسير استخدام وثائق المنطقة والانتفاع منها، عن طريق تسجيلها، وجعلها أسهل منالاً.

***

الأطلس التاريخي

صدر عن دارة الملك عبد العزيز طبعة ثانية، مصححة ومنقحة من الأطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية.

يحتوي الأطلس، على معلومات دقيقة وموثقة عن تاريخ المملكة منذ عهد الدولة السعودية الأولى، وحتى عهد الملك عبد العزيز، مدعمة بالصور والخرائط التوضيحية.

***

كتاب تراثي جديد

صـدر عـن دار الطليعة في بيروت، كتاب تراثي جديد بعنوان **(آداب الملوك)** لعلي بن رزين الكاتب، الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي).

ويـرى محقق الكتاب جليل العطية، أنَّ المؤلف لم يكن مجرد كاتب للملوك، وإنما هو نديم لهم. وقـد اعـتمد فـي تحقيقه على مخطوطة برلين، التي لم يذكرها المعنيون بجمع التراث العربي مثل بروكلمان. يقع الكتاب في 169 صفحة وأربعين بابا، تتناول أموراً مختلفة، منها:

لـباس الملـوك واخـتلاف أخلاقهم، وما ينبغي لولد الملك أن يفعله، والنهي عن رفع الصوت بحضرة الملك، وكتمان سر الملك، وسوى ذلك.

ويكشـف هذا الكتاب، أنَّ المؤلف الحقيقي لكتاب (أخلاق الملوك) هو محمد بن الحارث الثعلبي، وليس الجاحظ كما قال المفكر أحمد زكي.

***

كنوز التراث في مدن العالم

تعد **مدينة طشقند**، من أهم المدن الأوزبكية الزاخرة بالتراث الإسلامي، المتراكم على مدى أكثر مـن عشـرة قـرون. وهـي المـدة التـي حكمت فيها الدول الإسلامية المتعددة تلك البلاد، مثل: الخوارزمية، والمغولية، والتيمورية.

وقـد صـدرت في القاهرة مؤخراً، أسطوانة ليزرية cd عن كنوز التراث العربي الإسلامي في مدينة طشقند، وتضم ثلاثة أقسام من المخطوطات:

1-المجموعـات الخطـية: وتحتوي على ثلاث مجموعات ضخمة، هي: مجموعة مكتبة علي شـيرنواني وهـي أقل المجموعات عدداً وأهمية. ومجموعة إدارة مسلمي أوزبكستان، وتضم ثلاثة آلاف مجلد يحتوي على قرابة خمسة آلاف مخطوط. ومجموعة معهد البيروني، وتحتوي على قرابة ستين ألف مخطوط.

وقـد أوردت الأسطوانة صوراً ونماذج لمخطوطات هذه المجموعة، ومنها: غريب الحديث لابن سلام. والمنقذ من الضلال، والمستصفى، والرسالة القدسية.

ومما يجدر ذكره، أنَّ جميع هذه المخطوطات كُتبت بالحرف العربي، وأنَّ إصدار الأسطوانة تم بدعم من صندوق التعاون الفني، مع دول الكومنولث والجمهوريات الإسلامية المستقلة عن الاتحاد السوفيتي.

***

معرض المصاحف المطبوعة

سيقيم مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، معرضاً للمصاحف المطبوعة بهدف

الوقوف على:

– مراحل تطور الخط العربي، من خلال كتابة المصاحف، وتتبع تطور الطباعة.

–قراءة الجانب الروحي والفكري، والتطور المادي، في حياة المسلمين.

–إبراز الشواهد المادية والأثرية للحضارة الإسلامية، الدالة على وحدة أصول الفن الإسلامي.

وقد وصل إلى المركز من دول مختلفة، مصاحف نادرة ومتميزة، بلغ عددها 731 مصحفاً.

***

عودة رأس تمثال نفرتاري

تمكنت مصر من أن تستعيد من لندن، واحدة من أهم القطع الأثرية المصرية، التي سرقت في عام 1992 من منطقة سقارة. والقطعة الأثرية التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة آلاف عام، هي رأس تمثال الملكة نفرتاري، زوجة الملك رمسيس الثاني.

وأيضاً تمكنت مصر من استعادة آثار أخرى، متمثلة في برديات قديمة مدونة باللغة المصرية، بأشكالها القبطية والديموطيقية واليونانية. والقيمة الأثرية لهذه البرديات، تتركز في أنها تتضمن نصوصاً مدونة، تلقي الضوء على فترة تاريخية بعينها.

***

معالم بغداد القديمة

أثناء الحملة التي قامت بها السلطات العراقية لتهذيب ضفاف نهر دجلة، عثر علماء آثار عراقيون على جدران وقطع فخارية أثرية قديمة تحمل أشكالاً هندسية دقيقة، وكتابات بالخط الكوفي، سُجل فيها اسم عبد الله بن محمد وهو الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (754–775م).

ويأمل الآثاريون، أن تساعد هذه الاكتشافات في تحديد الموقع الأصلي لمدينة بغداد، بعد أن اختفى موقعها عندما غير نهر دجلة مجراه، وغطى المدينة القديمة التي كانت تقع في منطقة الكرخ.

***

محمد إقبال في أسبوع ثقافي

نظم المجمع الثقافي في أبو ظبي، بالتعاون مع وزارة الثقافة الباكستانية وأكاديمية إقبال للبحث العلمي، أسبوعاً ثقافياً عن الشاعر والمفكر محمد إقبال، يسلط الضوء على أهم منجزات الشاعر، على الصعيدين الفكري والفلسفي.

***

كتابة تاريخ الكويت

في شهر محرم الماضي، أقيمت في الكويت ندوة تحت عنوان: (دور المؤرخين المحليين في كتابة تاريخ الكويت والخليج العربي).

والغاية منها، إبراز دور المؤرخين الخليجيين في كتابة تاريخ المنطقة، وتبادل الخبرات والأفكار بين المؤرخين، للإفادة منها في هذا المجال.

•••

أمين الريحاني جسر بين الشرق والغرب

خلال شهر نوفمبر تشرين الثاني، نظّم معهد أمين الريحاني بالتعاون مع الجامعة الأمريكية، وكلاهما في واشنطن، المؤتمر العالمي حول الريحاني تحت عنوان: (أمين الريحاني جسر بين الشرق والغرب)، لكونه أول من مهّد الطريق لحوار العرب والأمريكيين، مكرساً حياته لتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية وحوار الحضارات.

وقد كتب في هذا المجال ما لا يعدّ من البحوث والمحاضرات، رغبة منه في تضييق الفجوة بين الشرق والغرب.

ومن الجدير ذكره، أنّ الريحاني هاجر إلى أمريكا الشمالية برفقة أسرته ، في ثمانينات القرن التاسع عشر 1888، وله من العمر عشر سنوات.

•••

اتحاد لعلماء المسلمين

دعا الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، إلى إقامة اتحاد عالمي لعلماء المسلمين أينما كانوا، للعناية بعلوم الشريعة والثقافة الإسلامية، وللعمل على خدمة القضايا الإسلامية من خلال الدين الإسلامي نهجاً وأسلوباً.

ومن المنتظر أن تنعقد الجمعية التأسيسية لهذا الاتحاد، بعد أن يرسل علماء المسلمين موافقتهم على هذا المشروع.

•••

اللغة العربية في مدارس السويد

في السويد وفي مدينة (مالمو)، اقترحت مدارس البلديات تدريس اللغة العربية (لغة أولى)، والسويدية لغة ثانية، للطلبة الراغبين بذلك.

وفي حال وضع هذا الاقتراح موضع التنفيذ، فإنه سيتيح للمهاجرين العرب فرصة تعلم لغتهم

الأم: نطقاً وكتابة، وسيتيح أمامهم الفرصة، لمتابعة دراستهم العليا في بلد عربي يختارونه.

***

ألمانيا والعالم العربي

تنظم جامعة الإمارات العربية المتحدة، مؤتمراً عن علاقات ألمانيا والعالم العربي، التي تعود جذورها إلى القرنين السادس والسابع الميلاديين.

ويعد هذا المؤتمر الأول من نوعه، من حيث شموليته لمختلف جوانب العلاقة بين الطرفين، من النواحي السياسية والاقتصادية والتاريخية والثقافية والأدبية.

وستناقش فعاليات المؤتمر ترجمات القرآن الكريم إلى الألمانية، ويشارك فيها خمسة وعشرون مثقفاً وأكاديمياً من العالم العربي، وخمسة وعشرون مستشرقاً من ألمانيا.

***

وثائق القدس

أقامت جامعة الدول العربية معرض (وثائق القدس) في القاهرة، وضم لوحات فنية وصوراً فوتوغرافية: منها: صور حريق المسجد الأقصى سنة 1969.

وقد شاركت دار الوثائق المصرية، بعرض عدد من الوثائق القديمة والحديثة. من القديمة:

- حجة وقف لأحد المصريين يعود تاريخها إلى عام 805هـ، تبين امتلاكه لقرية تسمى (الدجانية) بمدينة القدس.
- وثيقة من عصر محمد علي والي مصر، يأمر فيها بتخصيص مبالغ مالية، لشراء حصير لفرش أرضية المسجد الأقصى.
- أمّا الوثائق الحديثة، فمنها:

-وثيقة يستجير فيها علماء المسجد الأقصى بالملك فاروق الأول، لإطلاق سراح مفتي القدس عام 1946.

- رسالة استغاثة من جماعة نساء العرب القوميات عام 1948، لإنقاذ فلسطين الجريحة من براثن الصهيونية.

***

كتب

صدر حديثاً أربعة عناوين، تخص المرأة في ضوء الشريعة الإسلامية، وهي:

- فقه المرأة المسلمة/ للمؤلف إبراهيم الجمل

- وللنساء فقط/ للشيخ أحمد القطان
- المشاكل الزوجية وحلولها/ للدكتور محمد عثمان الخشت
- المرأة المثالية في أعين الرجل/ د. محمد عثمان الخشت

أمانة التحرير

تنبيــه

بعــد أن تجاوزت مجلة التراث العربي الفترة التي أقلقت انتظام صدورها، وضعت هيئة الــتحرير خطــة للــنهوض بالمجلــة والارتقاء بها، مقترحة الموضوعات والمحاور التالية لأعدادها القادمة، راجية من الزملاء الكتاب المساهمة في أي مجال يناسب تخصصهم.

- إصدار أعداد خاصة عن بعض الأعلام مثل:

أبــو حــيان التوحــيدي، الراغب الأصفهاني، الماوردي، ابن أبي أصيبعة.

- إصدار ملفات عن:

العلوم عند العرب، مثل: الحيوان، النبات، الفلك، الرياضيات، الفيزياء.

حركة التأليف عند العرب:

التفسير، الحديث، الفقه، الأمثال، النقد، البلاغة، علوم العربية.

□□□